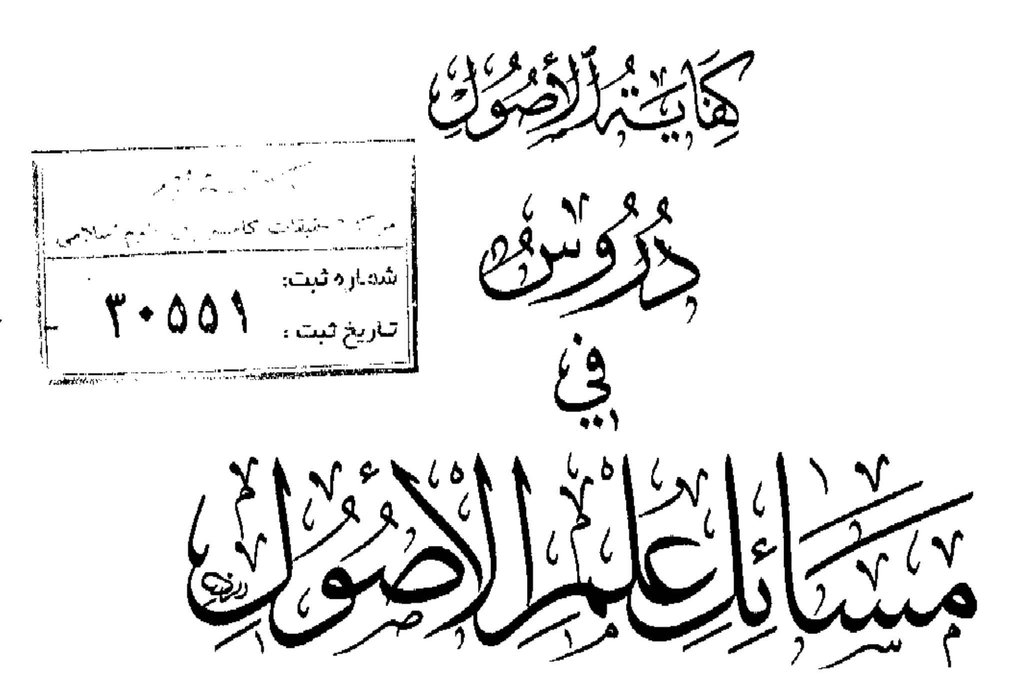

بسم الله الرحمن الرحيم


دروس
في
مسائل علم الأصول
الجزء السادس



الموسوعة الأصولية للميرزا التبريزي



الجزء السادس

الاستصحاب - التعادل والترجيح - الاجتهاد والتقليد

تأليف
سماحة آية الله العظمى
الشيخ الميرزا جواد التبريزي
(قدس سره)

دار الصديقة الشهيدة

سرشناسه	:تبریزی، جواد،۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.شارح
عنوان و نام پدید آور	:کفایةالاصول، دروس فی مسائل علم الاصول (آخوند خراسانی)/جوادتبریزی.
مشخصات نشر	:قم :دارالصدیقةالشهیدة(س)،۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	:۶ج.
شابک	:ج۶:۸-۶۲-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸،دوره:۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا.
یادداشت	:عربی
یادداشت	:کتاب حاضر شرحی بر "کفایةالاصول" آخوندخراسانی است.
عنوان قراردادی	:کفایه الاصول .شرح
موضوع	:آخوند خراسانی،محمد کاظم بن حسین،۱۲۵۵-۱۳۲۹ق.کفایه‌الاصول -- نقد وتفسیر
موضوع	:اصول فقه شیعه
شناسه افزوده	:آخوند خراسانی،محمد کاظم بن حسین،۱۲۵۵-۱۳۲۹ق.کفایه الاصول . شرح
رده بندی کنگره	:BP ۱۵۹/۸/آ۳ک۷۰۲۱۲ ۱۳۸۷
رده بندی دیویی	:۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	:۱۳۲۴۷۱۹



دارُالصِّدِّيقَةُ الشَّهِيدَةُ (سلام الله عليها)

اسم الكتاب:دروس في مسائل علم الاصول ج/۶

المؤلف :آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي(قدس سره)

الطبعة:الثانية — **تاريخ النشر:۱۴۲۹ هـ. ق - ۱۳۸۷ هـ. ش**

المطبعة:نگين — **عدد المطبوع : ۲۰۰۰ مجلد**

شابك مجلد السادس :۸-۶۲-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸ — *ISBN:978-964-8438-62-8(Vol.6)*

شابك الدورة: ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ — *ISBN:978-964-94850-1-0(SET)*

العنوان:ايران - قم المقدسة - شارع معلم - رقم الفرع ۲۵ - رقم الدار ۲۵

تليفون المكتب:۷۷۴۴۲۸۶ - ۷۷۳۳۴۱۹ - ۷۷۴۳۹۳۹

تليفون دارالصديقة الشهيدة (عليها السلام):۷۷۳۲۱۵۳ - ۷۷۳۹۰۰۵

فاكس المكتب:۷۷۴۳۷۴۳ - فاكس دارالصديقة الشهيدة (عليها السلام):۷۸۳۱۲۷۲

الموقع على الانترنت: *www.tabrizi.org*

البريد الالكتروني: *tabrizi-mktab-qom@hotmail.com*

تذنيب: لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز حال الإشتغال بالعمل، وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلّا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها[١] المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليلها بأدلتها، وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردها مع لزوم قلة المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى.

تقديم قاعدة التجاوز والفراغ وأصالة الصحة وقاعدة اليد على الاستصحاب في مواردها

[١] قد ذكر ﷺ أن في البين قواعد فقهية يختص جريانها بالشبهات الموضوعية ولا مورد لها في الشبهات الحكمية كقاعدة التجاوز حيث تجري أثناء العمل عند الشك في الإخلال بجزء العمل الذي تجاوز محله وكقاعدة الفراغ عند الشك في صحة العمل بعد الفراغ عنه بأن احتمل الإخلال في العمل المأتي به بترك جزئه أو شرطه أو اقترانه بالمانع بحيث يكون ذلك الإخلال موجباً لبطلانه ولو كان من غير تعمد وكأصالة الصحة الجارية في عمل غير بحيث لو كان عمله فاسداً وجب عليه ذلك العمل كما في مورد الواجب الكفائي أو لم يجز له ترتيب الأثر على ذلك العمل كعدم جواز شراء متاع تملكه بايعه بالمعاملة الفاسدة وكقاعدة اليد فيما إذا شك في سلطنة ذي اليد بالمال الذي بيده فيبنى على كونه سلطاناً أو مالكاً ولا ينبغي التأمل أن في موارد جريان هذه القواعد يلغى الاستصحاب الجاري فيها المخالف لمفاد

. . . .

تلك القواعد بمعنى أنه يخصص خطابات النهي عن نقض اليقين بالشك بأدلة اعتبار تلك القواعد، وقال: كون النسبة بين خطابات الاستصحاب ودليل اعتبار بعض تلك القواعد عموماً من وجه لا يوجب التأمل في التخصيص وذلك لوجهين:

الأول ـ للإجماع بعدم الفرق بين موارد تلك القواعد وأنها معتبرة فيها سواء كان الاستصحاب مخالفاً لها في تلك الموارد أم لا.

والثاني ـ أن النسبة بين خطاب الاستصحاب وقاعدة الفراغ وإن كانت العموم من وجه إلّا أن الغالب يكون الاستصحاب مخالفاً لمفاد القاعدة ولو قدم الاستصحاب في تلك الموارد عليها يكون اعتبارها كاللغو حيث إن الشك في صحة عمل ناش عن إتيان الجزء أو شرطه والاستصحاب يقتضي عدم الإتيان بهما حال العمل فتختص القاعدة على تقدير تقديم الاستصحاب بما إذا كان الاستصحاب موافقاً لها كما إذا شك في صحة العمل للشك في بقاء وضوئه حال صلاته أو شك المكلف في وضوئه حال الصلاة مع علمه بحدوث حالتين من الحدث والطهارة وشك في المتقدم والمتأخر منهما فإن مع حصول هذا العلم بعد صلاته لا يمكن تصحيح صلاته بالاستصحاب فتجري قاعدة الفراغ إلّا أن اختصاص القاعدة بمثل هذه الموارد النادرة يجعل اعتبارها كاللغو بخلاف تقديمها على الاستصحاب فإنه لا يوجب محذوراً.

أقول: لا ينبغي التأمل في تقديم القواعد المذكورة على الاستصحابات في مواردها ودعوى الإجماع على ذلك لا يكون من الإجماع التعبدي لاحتمال أن يكون مدرك البعض لا الجل على التقديم ما تقدم من لزوم لغوية تلك القواعد أو كونها كاللغو مضافاً إلى مسألة اعتبار الاستصحاب، وكذا بعض تلك القواعد عند البعض

. . . .

تختلف، وربّما يرى البعض تلك القواعد أمارة والاستصحاب أصلاً عملياً ولذلك يكون تقديم تلك القواعد باعتبار أماريتها بل قد يذكر أنها على تقدير الأمارية تكون معتبرة في مثبتاتها كما إذا شك بعد الصلاة أنه توضأ لها قبلها أم لا يحكم بصحة الصلاة. وثبت كونه على وضوء يجوز مع عدم الحدث بعدها الدخول في صلاة أخرى وأيضاً يمكن أن يقال: إن وجه تقديم قاعدتي التجاوز والفراغ بل وقاعدة اليد ما ورد في إجراء تلك القواعد في الروايات في موارد كون الاستصحاب على خلافها كما في صحيحة زرارة الواردة في قاعدة التجاوز حيث حكم الإمام عليه بحصول الجزء السابق من الصلاة إذا شك بعد الدخول في الجزء اللاحق، وكما حكم بتمام الوضوء بعد الفراغ في مورد الشك في وقوع الخلل فيه، ومع هذا كيف يمكن دعوى الإجماع التعبدي؟

وذكر النائيني ﷺ أنه لا يجري الاستصحاب في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ سواء قيل بأنهما من الأمارة أم لا فإنهما لو كانتا من الأمارة من جهة أن إرادة المكلف الإتيان بالمركب أو المشروط كافية في الإتيان بهما بتمام الأجزاء والشرايط على حسب الترتيب المقرر لهما ولا يحتاج إلى إرادة كل جزء مستقلاً بل ما دامت الإرادة الأولية موجودة يعمل على طبقها والتخلف عن ذلك يكون بالغفلة في الأثناء اتفاقاً، والشارع اعتبر هذه الغلبة كما يشير إلى ذلك ما في بعض أخبار القاعدتين «حين يتوضأ أذكر منه حين ما يشك»[1] فعلى ذلك لا مجال مع اعتبار الغلبة بالأصل العملي وإن قيل بأن القاعدتين أيضاً من الأصول العملية في الموضوعات فيمكن الالتزام بحكومة دليل اعتبارهما على الاستصحاب فإن الشك في بقاء الحالة السابقة

١) الوسائل ١: ٣٣٢، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

. . . .

ناشٍ عن احتمال عدم حصول الرافع لتلك الحالة السابقة، ومفاد القاعدتين حدوث الرافع لها فينتفي الشك والاحتمال في ناحية البقاء والرافع لا عدم السابق هو الوجود.

وفيه: أنه لا دلالة لقوله عليه السلام «حين يتوضأ أذكر منه» إلّا على التعبد بالذكر حال العمل كناية عن التعبد بحصول العمل بتمامه؛ لأن ترك البعض عمداً خلاف المفروض في القاعدتين فيكون الترك في أثنائه للغفلة فالتعبد بعدم الغفلة كناية عن حصول تمام العمل لا يقتضي جعل الغلبة معتبرة مع أن القاعدتين تجريان فيما إذا شك المكلف بعد التجاوز والفراغ وإن كانت الغفلة له أثناء العمل أمراً عادياً. نعم، مع علمه بالغفلة في مورد أثناء العمل يشكل جريان قاعدة الفراغ في ذلك العمل.

وأما ما ذكر ﷺ من حكومة القاعدتين على الاستصحاب في موارد جريانهما؛ لأن احتمال بقاء العدم وهي الحالة السابقة ناش عن احتمال عدم حدوث رافعه فإن الوجود هو قالع العدم فإذا ورد التعبد بالحصول ينتفي احتمال بقاء العدم فلا يخفى ما فيه؛ لأن احتمال بقاء الشيء على عدمه واحتمال وجوده في عرض واحد وكما أن التعبد بالوجود يرفع احتمال بقاء العدم كذلك التعبد ببقاء العدم يرفع احتمال الوجود والعمدة في نفي الحكومة ما ذكرنا لا ما يقال.

وأما الإشكال على الحكومة بأن الحكومة على ما إذا كان الخطاب الحاكم ناظراً إلى خطاب المحكوم بحيث لو لم يكن خطاب المحكوم كان خطاب الحاكم لغواً كقوله عليه السلام: لا شك لمن كثر شكه، فإنه لو لم يكن خطاب: «إذا شككت فابن على الأكثر»[1] كان الخطاب المذكور لغواً وليس المقام كذلك فإنه لو لم يكن خطاب

---

1) الوسائل ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣.

. . . .

لاعتبار الاستصحاب كان اعتبار قاعدتي الفراغ والتجاوز صحيحاً وخطابهما لم يكن لغواً فلا يمكن المساعدة عليه؛ فإن ما ذكر غير معتبر في الحكومة ولذا يكون خطاب اعتبار البيّنة وخبر الثقة حاكماً على خطاب اعتبار الاستصحاب ولو لم يكن دليل على اعتبار الاستصحاب لم يكن اعتبارهما لغواً بل الحال كذلك بالإضافة إلى خطاب «لا شك لكثير الشك»[1] فإنه لو لم يكن خطاب «إذا شككت فابن على الأكثر» لم يكن خطاب نفي الشك عن كثير الشك لغواً، بل كان وارداً على أصالة الاشتغال التي يستقل بها العقل، وما ذكرنا في وجه تقديم الأمارة على الاستصحاب من تقريب الحكومة لا يجري في المقام لأخذ الشك في كلا الخطابين.

ثمّ إن الماتن ﷺ التزم بتقديم الاستصحاب في موارد جريانه على القرعة وأن ما ورد من: أن القرعة في كل مجهول[2]، يكون مخصصاً بخطابات النهي عن نقض اليقين بالشك فيكون الموضوع في الاستصحاب المجهول الخاص أي المعلوم حالته السابقة بخلاف الموضوع للقرعة فإنه مطلق المجهول، ودفع ما يقال في المقام من أن النسبة بين دليل اعتبار القرعة والاستصحاب العموم من وجه لعدم جريان القرعة في الشبهات الحكمية باتفاق الكلمة بخلاف اعتبار الاستصحاب فإنه يعم الشبهة الحكمية أيضاً فتكون الشبهة الموضوعية التي لا حالة سابقة لها مورد القرعة دون الاستصحاب، وموارد الحالة السابقة في الشبهات الحكمية مورد للاستصحاب لا القرعة فالشبهة الموضوعية التي لها حالة سابقاً مورد اجتماع الخطابين فلا وجه

---

١) الوسائل ٥: ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل في الصلاة.

٢) التهذيب ٦: ٢٠٧، الباب ٩٠، الحديث ٢٤. وفيه: «كل مجهول ففيه القرعة».

. . . .

لجعل خطابات الاستصحاب أخص مطلقاً ووجه الدفع أنه يأتي في بحث انقلاب النسبة أن النسبة بين الخطابين تلاحظ قبل ملاحظة تخصيص أحدهما بمخصص آخر.

وبتعبير آخر: يعتبر في ملاحظة النسبة الظهور الاستعمالي بين الخطابين وتخصيص قاعدة القرعة بالشبهات الحكمية لا يوجب خروج خطابي الاستصحاب والقرعة عن نسبة العموم والخصوص إلى العموم من وجه.

وأضاف إلى ذلك بأن العموم في قاعدة القرعة موهون لعدم جريانها في جلّ من الشبهات الموضوعية حتى التي لا تكون فيها حالة سابقة محرزة؛ ولذا يقال: إنه لا يعمل بها إلّا في مورد قام دليل خاص فيه أو عمل المشهور فيه بقاعدة القرعة حيث إن عملهم بها فيه كاشف عن أن القرينة الخاصة التي كانت في خطابات القرعة لم تكن مخرجة ذلك المورد عن أدلتها وهذا بخلاف أدلة الاستصحاب فإن قوة دليله لقلة التخصيص الوارد عليه توجب تقديمها على أدلتها حتى مع كون النسبة بينهما العموم من وجه.

قاعدة الفراغ

ثمّ إنه لا بأس بالتعرض لكل من تلك القواعد وإن كانت خارجة عن مباحث علم الأصول فإنها قواعد فقهية يكون نتيجة تطبيقها على صغرياتها إحراز حكم طريقي جزئي كما هو شأن القواعد الفقهية في جلها حيث يستفاد منها بعد ضمها إلى صغرياتها حكم جزئي سواء كان ذلك الحكم نفسياً أو طريقياً تكليفياً أو وضعياً فنقول أصالة الصحة فيما إذا شك بعد الفراغ من العمل في صحته المعبر عنها بقاعدة الفراغ يستفاد اعتبارها من بعض الروايات حيث إن الروايات بعضها وإن كانت واردة في

. . . .

خصوص الشك في الطهارة والصلاة ولا يستفاد منها إلّا حكم الشك في الصحة بعد الفراغ منهما إلّا أن بعضها الآخر يستظهر منه القاعدة الكلية:

ـ كموثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلّما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»[١] فإن ظاهرها مضي نفس الشيء والشك فيه بعد مضيه لا مضي محله ينطبق على قاعدة الفراغ.

ـ وحسنة بكير بن أعين أو صحيحته قال: قلت له: الرجل شك بعدما يتوضأ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»[٢] حيث يستفاد منها أن الحكم بعدم الاعتناء لكون المتوضئ حين توضئه أذكر وهذا يجري في حق كل مكلف يشك في عمله بعد الفراغ منه.

ـ وصحيحة محمد بن مسلم المروية في آخر السرائر عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «إن شك الرجل بعدما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»[٣] والتقريب كما في السابقة عليها والمناقشة في الأخيرة بأنه عند الانصراف الظاهر في الإتيان بالتسليمة كان على يقين من تمام صلاته ثمّ شك في تمامها فتدل الصحيحة على اعتبار قاعدة اليقين في الفرض حيث إن ظاهرها أنه كان قريباً إلى الحق حال الانصراف المفروض فيه اليقين بتمام صلاته، وهذا غير كونه أقرب إلى الحق حين صلاته ففرق بين السابقة وبين الأخيرة أضف إلى ذلك أنه يحتمل أن

---

١) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٢) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٣) الوسائل ٥: ٣٤٣، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

. . . .

يكون مفاد الجواب هو الحكم عليه بإتيان الركعة الرابعة حيث إنها متعلق شكه بعد تجاوز محلها لا يمكن المساعدة عليها؛ لأن قوله عليه السلام «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق بعد ذلك» ظاهره عند الانصراف والفراغ وأنه عندهما كان أقرب إلى الحق يعني الإتيان بالعمل التام وهذا المفاد هو الحكم بتحقق العمل التام الصحيح لا التعبد بتحقق الركعة الأخيرة عندما شك وإن كان الحكم بالثاني يلازم الحكم بتحقق التام الصحيح.

وأما حسنة بكير بن أعين فهي مضمرة واعتبارها مبني على الوثوق بأن المسؤول كان الإمام عليه السلام كما لا يبعد فإنه لم يوجد مورد أن يسأل هو عن شيء غير الإمام عليه السلام ويروي جوابه ليقال أن مرويه في المقام من ذلك القبيل. وربما يستدل على قاعدة الفراغ بصحيحة عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»[1] ولكن لا يستفاد منها إلّا اعتبار قاعدة الفراغ في الوضوء، وأما في غيره فلا وذلك فإن المراد من الضمير في قوله عليه السلام: «دخلت في غيره» الوضوء، وكذا في قوله «لم تجزه» بقرينة عدم اعتبار قاعدة التجاوز في الوضوء قبل الفراغ منه.

وعلى الجملة: كل عمل يتصف بالصحة تارة، وأخرى بالفساد ففيما فرغ المكلف منه وكان مريداً الإتيان به على الوجه التام والصحيح وشك في أنه وقع فيه خلل حاله للغفلة أم لا يحكم بوقوعه صحيحاً ما لم يحرز الخلاف بلا فرق بين

١) الوسائل ١: ٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

. . . .

العبادات وغيرها من المعاملات بالمعنى الأخص من العقود والإيقاعات بل المعاملات بالمعنى الأعم من الأعمال التي توصف بالصحة والتمام تارة وبالفساد أخرى، وأما قاعدة التجاوز فهل هي مختصة بباب الصلاة أو أنها تعم جميع الأعمال المركبة التي لها أجزاء مترتبة فتجري فيما إذا تجاوز المكلف محل جزء من أجزائه ودخل في الجزء المترتب عليه وشك في أنه أتى بالجزء السابق في محله أم لا يبني على الإتيان، وكذا في كل عملين تكون صحة اللاحق منوطة بسبق السابق وإذا اشتغل باللاحق مع فوت محل السابق كما في عمرة التمتع بالإضافة إلى حجه فإنه إذا دخل في أفعال حج التمتع وشك في أنه أتى بالعمرة قبله فيحكم بالإتيان بها قبله، وكما في أذان الصلاة وإقامتها على ما يأتي، ويقال قبل التكلم في عموم قاعدة التجاوز وعدم عمومها لابد من التكلم في أمر وهو أن القاعدتين مرجعهما إلى أمر واحد أو أن كلاً منهما قاعدة مستقلة ولا ترجعان إلى قاعدة واحدة فإنه لو قيل برجوعهما إلى أمر واحد يكفي العموم في أدلة قاعدة الفراغ وأما بناءً على عدم رجوع إحداهما إلى الأخرى فلابد في عموم قاعدة التجاوز كقاعدة الفراغ من ملاحظة أدلتها، وقد ذكر الشيخ ﷺ في الرسالة بأن مرجع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز، قال في الأمر السادس: إن الشك في صحة المأتي به حكمه حكم الشك في الإتيان بما هو هو لأنها بعينه الشك في وجود التام والمتعبد به في الروايات أنه إذا تجاوز المكلف الموضع المقرر للإتيان بالشيء وشك بعد ذلك في الإتيان به في ذلك الموضع لا يعتني بشكه سواء كان المشكوك أصل وجوده أو وجوده التام فلا يكون في البين قاعدتان ليقع البحث في اختصاص قاعدة التجاوز بباب الصلاة أو أنها تعم كل الأبواب.

. . . .

وناقش المحقق النائيني ﷺ في إرجاعهما إلى قاعدة واحدة بأن المتعبد به في قاعدة التجاوز وجود الشيء أو العلم بوجوده عند الشك فيه بعد تجاوز محله على ما هو التعبد بمفاد كان التامة، وفي قاعدة الفراغ صحة الموجود أو العلم بصحته بعد الفراغ عن إحراز أصل وجوده على ما هو مفاد كان الناقصة والجمع بين التعبدين غير ممكن لعدم إمكان الجمع في لحاظ واحد الشيء مفروض الوجود وفي نفس ذلك لحاظه غير مفروض الوجود، وما ذكر الشيخ ﷺ من أن الشك في الصحة يرجع إلى الشك في وجود الصحيح بمفاد كان التامة لا يمكن المساعدة عليه فإنه ليس المطلوب في موارد قاعدة الفراغ إثبات وجود الصحيح الذي مفاد كان التامة وإنما المطلوب إحراز صحة الموجود الذي مفاد كان الناقصة، وإثبات صحة الموجود خارجاً بإثبات وجود الصحيح من الأصل المثبت نظير ما تقدم في الاستصحاب من أن الاستصحاب في وجود الماء الكر في مكان لا يثبت أن الماء الموجود فيه فعلاً كرّ.

لا يقال: لا حاجة إلى إثبات صحة الموجود بمفاد كان الناقصة في موارد قاعدة الفراغ بل يكفي إحراز حصول الفعل التام بمفاد كان التامة فإن التكليف في باب الصلاة مثلاً قد تعلق بما أوله التكبير وآخره التسليم الواجد للقيود والمطلوب صرف وجود هذا التام، وبالتعبد بصرف وجوده يتم إحراز الامتثال حيث يرتفع الموضوع لقاعدة الاشتغال.

فإنه يقال: نعم يكفي ذلك في العبادات ومتعلقات التكاليف حيث إن المطلوب فيها حصول الشيء بنحو صرف الوجود، ولكن لا يتم في المعاملات؛ لأن الأثر المطلوب فيها وهو الحكم الوضعي يترتب على وجوداتها الانحلالية مثلاً النقل والانتقال يترتب على ما يوجد من شخص البيع ولو شك في صحته وفساده فلا تثبت

. . . .

صحته بأصالة الوجود الصحيح من طبيعي البيع بمفاد كان التامة بل لابد من إثبات صحة ما وقع في الخارج.

وقد يجاب عما ذكره كما عن بعض الفحول (طاب ثراه) بأنه يكفي في المعاملات أيضاً التعبد بحصول المعاملة التامة بين المالين فإن التعبد بحصول طبيعي البيع التام بين المالين الخارجيين المفروضين كافٍ في الحكم بالانتقال فيهما كما في فرض أن الكتاب الموجود خارجاً ملك لزيد والدرهم الموجود كذلك خارجاً لعمرو، ويكفي في حصول النقل والانتقال شرعاً الحكم بحصول البيع التام المتعلق بهما، ولا حاجة إلى إثبات مفاد (كان) الناقصة، وكذا الحال فيما كان المبيع على ذمة زيد أو كان الثمن على عهدة عمرو.

وأيضاً فما ذكر من أن الجمع بين مفاد (كان) التامة و(كان) الناقصة في التعبد بتشريع قاعدة واحدة غير ممكن ضعيف فإن معنى الإطلاق هو رفض القيود لا الجمع بينهما وإذا كان معنى الإطلاق رفضها فيمكن أن يجعل الشك فيما مضى بلا فرق بين كون المضي موضعاً أو وجوداً لاغياً من غير خصوصية لتعلق الشك بالوجود أو صحته.

وذكر في آخر كلامه أنه يمكن إرجاع القاعدتين إلى قاعدة واحدة بلا محذور فإن الشك في الصحة إنما يكون مسبباً عن الشك في وجود الجزء أو الشرط ومع التعبد بحصول الجزء أو الشرط حال العمل تثبت الصحة فيكون مفاد الروايات التعبد بوجود الشيء بعد مضي محله.

نعم، يبقى في البين ظهور بعض الروايات في التعبد بالصحة كقوله عليه السلام كل ما

. . . .

مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو[1] فإنه ظاهر في تحقق نفس الصلاة والطهارة في الحكم بعدم الاعتناء بالشك فيهما فيكون مفاده قاعدة الفراغ وظهور بعضها الآخر في التعبد بأصل الوجود عند الشك فيه بعد تجاوز موضعه كما يأتي، أقول: قد تقدم ثبوت العموم بالإضافة إلى قاعدة الفراغ ولابد من التكلم في أن عموم قاعدة الفراغ يغني في جميع موارد قاعدة التجاوز أو أن عمومها لا يغني، ومع عدم الإغناء لابد من التصدي لإثبات قاعدة التجاوز ومجرد إمكان الجمع بينهما في خطاب واحد يكون ظاهره اعتبار قاعدة الفراغ فنظر لما في صحيحة محمد بن مسلم حيث إن ظاهرها مضي نفس العمل لا محله مع إغناء قاعدة الفراغ عن قاعدة التجاوز في كثير من الموارد غير كاف. نعم، لو ثبت العموم في قاعدة التجاوز أمكن أن يقال باغنائها عن قاعدة الفراغ لما تقدم من الوجه الأخير، ولكن هذا النحو من الإغناء يبتنى على القول بأن مضي نفس العمل من قبيل مضي محل شرط ذلك العمل وأما النحو الذي ذكره الشيخ ﷺ من أنّ المتعبد به هو الوجود الصحيح فلا يغني فإن موضوع الوجود الصحيح ومحله لا يمضى إلّا بخروج الوقت المضروب للعمل، وأما ما لا وقت له فلا يمضي محله أصلاً كما إذا شك قبل الزفاف في عقد النكاح الذي أوقعه وأنه أوقعه باللغة العربية مثلاً أو بغيرها حيث إن العقد الصحيح لم يتجاوز محله فإن النكاح الصحيح لا محل له شرعاً بأن يقع قبل الزفاف بل الوطء يعتبر في جواز وقوعه بعد العقد.

ولا يخفى أنه يكفي في تشريع القاعدتين عدم لغوية اعتبارهما معاً وإن كان

---

١) الوسائل ٥ : ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

. . . .

اعتبار أحدهما يغني عن الأخرى في كثير من الموارد أو غالبها فدعوى أن اعتبار كل من القاعدتين مع عموم كل منهما لغو لا يمكن المساعدة عليها.

فإنه قد يكون لإحدى القاعدتين معارض دون الأُخرى كما إذا قام المصلي إلى الركعة وعلم إجمالاً بأنه ترك سجدتين أما من الركعة التي قام عنها أو في ركعة من صلاته السابقة فإن قاعدة التجاوز في كل من الصلاتين معارضة بقاعدة التجاوز في الأُخرى، وأما قاعدة الفراغ فتجري في الصلاة السابقة بلا معارض؛ لأنها لا تجري في الصلاة التي بيده لعدم إحراز الفراغ من الركعة السابقة لاحتمال بقاء السجدتين منها.

وذكر النائيني ﷺ محذوراً آخر في إرجاع القاعدتين إلى قاعدة واحدة وهو أنه إذا تكفل خطاب واحد لاعتبارهما يلزم التنافي في مدلول ذلك الخطاب؛ لأن مقتضى قاعدة التجاوز عدم الاعتناء باحتمال ترك الركوع فيما إذا شك فيه بعد الدخول في السجود؛ لأن الشك في الركوع بعد تجاوز محله حيث إن محله قبل السجود، ومقتضى قاعدة الفراغ الاعتناء بالشك فيه؛ لأن الشك في صحة الركعة أو الصلاة قبل الفراغ منهما فيعمه قوله ﷺ «إنما الشك في شيء لم تجزه»[1] ولو كان خطاب واحد كان مفاده الاعتناء بالشك في الركوع في الفرض وعدم الاعتناء به فهذا هو التنافي في مدلوله بخلاف ما إذا قلنا بأن كلاً منهما قاعدة مستقلة استفيدت من خطاب مستقل فإنه في الفرض تقدم قاعدة التجاوز على مفهوم قاعدة الفراغ؛ لأنه لو لم يقدم خطاب قاعدة التجاوز على مفهوم قاعدة الفراغ لم يبق لقاعدة التجاوز مورد؛ لأنها مضروبة للشك في أثناء عمل يشك في أثنائه في الإتيان بجزئه. أقول: لو كان في

١) الوسائل ١ : ٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

. . . .

البين الخطاب الواحد لم يقع بينهما تناف في مثل الفرض حيث يكون المفروض كوجود الموضوع للاستصحاب في كل من الشك السببي والمسببي وكما لا تحصل منافاة في خطاب الاستصحاب؛ لأنه بشموله ناحية السبب يرتفع الشك في ناحية المسبب ففي الفرض أيضاً بالتعبد بحصول الركوع قبل السجود لا يكون شك في الصلاة قبل الفراغ منها بل يحرز صحتها وحصول الركوع فيها قبل السجود قبل الفراغ منها، ولعله ﷺ أشار إلى ما ذكرنا في آخر بيان هذا الوجه بالأمر بالتأمل.

وذكر ﷺ وجهاً آخر أيضاً في امتناع تكفل خطاب واحد لكل من قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ وقال إن مورد قاعدة التجاوز يكون التعبد بالجزء بعد الدخول في جزء آخر كما إذا شك في حصول جزء من أجزاء العمل بعد دخوله في الجزء الآخر فلابد في قاعدة التجاوز النظر إلى كل جزء نظراً استقلالياً بخلاف قاعدة الفراغ ففيها يكون النظر الاستقلالي إلى الكل بحيث يلاحظ الكل شيئاً واحداً وإذا شك في صحته بعد الفراغ منه يبنى على صحته ولو شمل خطاب واحد لكل من القاعدتين يلزم أن يكون اللحاظ في الجزء نظراً تبعياً واستقلالياً بلحاظ واحد وفيه أنه كما تجري قاعدة الفراغ في الكل تجري في الجزء أيضاً مثلاً إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في الطهارة حالها يحكم بقاعدة الفراغ بصحتها، وكذا إذا شك بعد الركوع في أنه كان حال الاستقرار أو بلا استقرار يحكم بصحتها وبتعبير آخر الشك في شرط يعتبر في نفس الصلاة بعد الفراغ منها مورد لقاعدة الفراغ دون الشك في ذلك الشرط في أثنائها مثلاً إذا شك في أثناء الصلاة في طهارته فلا تصحح الصلاة بقاعدة الفراغ؛ لأن الطهارة معتبرة حتى في الأجزاء الباقية التي لم يفرغ منها بخلاف الشك أثناء الصلاة في أنه كان عندما ركع استقرار أم لا فإنه يحكم بقاعدة الفراغ صحة ركوعه فقاعدة الفراغ تعم الشك في

. . . .

صحة الجزء وصحة الكل فكيف اجتمع في التعبد الواحد بين الجزء والكل؟ وإذا كان الجواب أنه إنما لا يمكن الجمع بين النظر الاستقلالي والتبعي في شيء واحد في لحاظ واحد تفصيلاً، وأما لحاظها بعنوان عام إجمالي يندرج فيه الكل والجزء فلا بأس به كقولهم: إن الممكن لا يوجد بلا علة هذه القاعدة كما تعم الجزء تعم الكل أيضاً حيث إن الحكم بلحاظ عنوان عام واحد وهو عنوان ممكن الوجود المنحل إلى الجزء والكل وغيرهما ممكن فالأمر في قاعدتي الفراغ والتجاوز أيضاً كذلك حيث يلاحظ المشكوك بعنوان الشيء الذي مضى بنفسه أو بمحله وأن الشيء بعد مضيه لا يعتني به فيعم الشك في الركوع بعد الدخول في السجود ويعم الشك في الاستقرار حال الركوع بعد الفراغ منه ويعم الشك في الطهارة في الصلاة بعد الفراغ منها.

ودعوى أن المضي في قاعدة الفراغ يلاحظ بالإضافة إلى نفس العمل فيكون الإسناد حقيقياً وفي قاعدة التجاوز إسناده إلى نفس الشيء بالعناية أو الإضمار حيث إن الماضي محل الشيء وموضعه فتكون إرادة القاعدتين من مثل قوله عليه السلام: «إنما الشك في شيء لم تمضه» من استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والعنائي أو من قبيل الإسناد الحقيقي والمجازي.

وفيه: أن الشك في موارد قاعدة الفراغ في الحقيقة في شيء تجاوز محله فإن اقتران الصلاة بالطهارة بعد الفراغ من أصل الصلاة تجاوز محله لا يمكن المساعدة عليه فإن في موارد قاعدة الفراغ يكون منشأ الشك في الصحة الشك في الجزء أو الشرط ومحل الجزء أو الشرط المشكوك ولو كان شرطاً في المركب ينقضي بانقضاء العمل فإذا جرت القاعدة في الجزء أو الشرط المشكوكين تحرز صحة العمل على ما تقدم. نعم، بين الشك في الجزء والشرط فرق فإنه إذا شك في الركوع بعد السجود،

. . . .

وجرت قاعدة التجاوز في الركوع يحرز بها تحقق الركوع قبل السجود وتصح الأجزاء الآتية أيضاً؛ لأن الركوع قبل السجود في الركعة الأولى كما هو شرط في صحة السجود شرط في الأجزاء الآتية أيضاً وقد أحرز ذات الركوع بالقاعدة فتصح الأجزاء الآتية أيضاً بخلاف ما إذا شك في أثناء الصلاة في وضوئه فإنه كما أن الوضوء شرط في الأجزاء السابقة كذلك شرط في الأجزاء اللاحقة، وبالقاعدة لا تحرز نفس الوضوء بل مفاد (واو) الجمع ومحل (واو) الجمع لم تمض بالإضافة إلى الأجزاء اللاحقة.

وبتعبير آخر: لا يمكن إحراز نفس الوضوء بمفاد قاعدة التجاوز بجريانها في الصلاة حتى فيما إذا شك فيه بعد الفراغ من الصلاة فضلاً عن أثنائها؛ ولذا لابد من الوضوء للصلاة الآتية وإنما يحرز بها مفاد (واو) الجمع بخلاف ما إذا شك في جزء العمل في أثناء العمل بعد تجاوز محله أو بعد العمل فإنه يحرز بها نفس ما يسمى جزءاً ولذا يحكم بصحة الأجزاء الآتية وتمام العمل.

ثمّ إنه قد تقدم العموم في قاعدة الفراغ وإن كان بعض رواياتها قاصرة عن العموم ويكفي في العموم قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلّما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو»[١] وربّما يستظهر العموم من قوله عليه السلام في موثقة بكير بن أعين قال: «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال: هو حين ما يتوضأ أذكر»[٢] ووجه الاستظهار أن الحكم بعدم الاعتناء بالشك في صحة الوضوء بعد تمامه والفراغ منه لكونه أذكر حين التوضؤ، ومن الظاهر أن الأذكرية حال

---

١) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

٢) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

. . . .

العمل لا يختص بالوضوء بل كل فاعل عند العمل الذي يريده لا يترك منه شيئاً إلّا مع الغفلة ومثلها كما تقدم صحيحة محمد بن مسلم المروية في آخر السرائر حيث ورد فيها «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»[1] وأما صحيحة عبدالله بن يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء وإنما الشك في شيء لم تجزه»[2] فلا ظهور لها في العموم لاحتمال كون المراد بالشيء في القضية الحصرية ما يعتبر في الوضوء والضمير في «لم تجزه» راجع إلى نفس الوضوء ولو بقرينة ما ورد في عدم اعتبار قاعدتي التجاوز والفراغ أفعال الوضوء قبل الفراغ من الوضوء والقيام عنه، وبعض روايات قاعدة الفراغ في نفسها قاصرة عن العموم كقوله عليه السلام «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه»[3] كما ذكرنا ولكن يكفي في الالتزام بعمومها ما ذكرنا.

وأما بالإضافة إلى عموم قاعدة التجاوز وعدم عمومها فالعمدة في قاعدته صحيحة زرارة حيث ورد في ذيلها «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»[4] ومو ردها شاهد قطعي بأن المراد الخروج من محل الشيء، ولكن قد يقال كما أن موردها قرينة على أن المراد تجاوز محل الشيء كذلك قرينة على كون المراد من الشيء المذكور بنحو النكرة ما هو معتبر في الصلاة من أجزائها أو يعتبر

١) السرائر ٣: ٦١٤.
٢) الوسائل ١: ٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.
٣) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.
٤) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأول.

. . . .

قبلها في كمالها مما أمر به قبلها كالأذان والإقامة، ومع الإغماض عن ذلك وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن تمامية مقدمات الحكمة.

وفيه أن تطبيق الكبرى على موارد الشك في الوجود بعد مضي محلها يعد قرينة على أن المراد من الخروج من الشيء الخروج من موضعها ولا تكون قرينة على أنها مختصة بالشك في الوجود بعد مضي محلها في خصوص تلك الموارد الواردة في السؤال وأن وجود القدر المتيقن بهذا النحو لا يمنع عن انعقاد الظهور الإطلاقي في الكبرى وإلّا بطل التمسك في الإطلاقات الواردة في الجواب عند السؤال عن بعض الموارد والصغريات كما قرر في الأُصول ومع الإغماض عن ذلك فقد ورد في صحيحة إسماعيل بن جابر العموم الوضعي قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»[1] وقد ذكر في بحث العام والخاص أن أداة العموم بوضعها متكفلة لبيان شمول الحكم الوارد في الخطاب لجميع مصاديق المدخول لا ما احتمله في الكفاية في ذلك البحث أنه لابد في إثبات المراد من المدخول أولاً بمقدمات الحكمة أنه مطلق أو مقيد ثبوتاً لتكون الأداة دالة على شمول الحكم في أفراد ذلك المراد حيث إن لازم ذلك كون الإرادة تأكيداً، وعلى الجملة فقاعدة التجاوز كقاعدة الفراغ عامة ما لم يقم في مورد دليل على إلغائها في ذلك يؤخذ بعمومها ويؤيد عمومها ما ورد في الشك في الطواف بعد الفراغ منه.

---

١) الوسائل ٤: ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

. . . .

في اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز أو قاعدة الفراغ أيضاً أم لا

ثمّ إنه يبقى الكلام في أمور:

منها ـ أنه يعتبر في جريان قاعدة التجاوز الدخول في غير فإنه لا ينبغي التأمل في اعتبار الدخول فيه فيما كان مضي محل الشك بالدخول فيه كمضي محل القراءة في الدخول بالركوع، وأما إذا لم يتوقف مضيه على الدخول في غير كما إذا شك في الجزء الأخير من العمل بعد فعل المنافي كأن شك في التشهد والتسليمة بعد الحدث أو استدبار القبلة ونحوها فهل تجرى قاعدة التجاوز لعدم اعتبار الدخول في غير أو لا تجري؟ أو فيما إذا شك في العمل بعد مضي الوقت المضروب له كما إذا شك في الإتيان بالصلاة بعد خروج وقتها أو شك في طواف الحج وسعيه بعد مضي ذي الحجة، وكذا فيما إذا شك في سعيه خاصة بعد مضيه.

فقد يقال باعتبار الدخول في غير المترتب عليه؛ لأن العمدة في دليل قاعدة التجاوز صحيحة زرارة وصحيحة إسماعيل بن جابر والوارد فيهما «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره»[1] و«كل شيء مما جاوزه ودخل فيه غيره»[2] وفي موارد عدم الدخول في غير مع فرض تجاوز المحل لابد من الأخذ بذيل قاعدة الفراغ بدعوى أن الفراغ يحصل بالإتيان بالفعل المنافي كما يأتي.

ولكن يمكن الجواب بأن ذكر الدخول في غيره في الصحيحتين؛ لأن الدخول في الجزء المترتب على المشكوك محقق للتجاوز عن محل المشكوك فلا يكون

---

١) الوسائل ٥ : ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع من الصلاة، الحديث الأول.

٢) مرّ تخريجه قبل قليل.

. . . .

القيد أمراً تعبدياً بعد ذكر الخروج عن محل الشيء ومضي ذلك المحل فلو فرض تحقق مضي المحل في مورد من غير الدخول في الأمر المترتب عليه يكون ذلك أيضاً مجرى قاعدة التجاوز كما إذا شك في الإتيان بالتشهد والتسليمة بعد فعل المنافي أو شك في الواجب بعد انقضاء الوقت المضروب له.

وعلى الجملة: لا يكون الدخول في غير في مورد الصحيحتين قيداً تعبدياً زايداً على مضي المحل فلا يكون له ظهور في القيد التعبدي الآخر وراء مضي المحل ليمكن التمسك بإطلاقه هذا كله بالإضافة إلى قاعدة التجاوز، وأما اعتبار الدخول في غير بالإضافة إلى اعتبار قاعدة الفراغ فلا مجال لدعواه؛ لأن قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة: «كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» وقوله عليه السلام «حين يتوضأ أذكر» إلى غير ذلك اعتبار مضي نفس العمل والفراغ منه في الحكم بالصحة وتمامية ذلك العمل سواء دخل في غيره من العمل المترتب عليه أم لا.

ودعوى أن الغالب من مضي الشيء والفراغ منه الدخول في غيره مما هو مترتب عليه فيكون الوارد في الروايات من مضي الشيء منصرفاً إليه لكون التشكيك في صدق المعنى يوجب الانصراف لا يمكن المساعدة عليها؛ لأن مجرد الغلبة على تقديرها في أفراد الطبيعي لا يوجب انصراف اللفظ الموضوع للطبيعي إلى تلك الأفراد بل الموجب له غلبة الاستعمال وأرادتها من الطبيعي من غير الإتيان إلّا بنفس اللفظ الموضوع لذلك الطبيعي كانصراف الحيوان إلى غير الإنسان ومجرد التشكيك أيضاً لا يفيد شيئاً فإن صدق المضي في فرض الدخول في غير وإن كان أوضح إلّا أن ذكر مجرد المضي ما لم يكن في البين ما ذكر مطلق يؤخذ بإطلاقه.

نعم، ربّما يقال: إن في البين ما يوجب رفع اليد عن الإطلاق واعتبار الدخول

. . . .

في غير نظير ما تقدم من القول باعتباره في جريان قاعدة التجاوز وهي صحيحة عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»[1] ووجه القول المذكور أن قاعدة التجاوز لا تجري في أجزاء الوضوء فالمراد من الشك في شيء من الوضوء مفروض بعد الفراغ عن الوضوء فقوله عليه السلام «إذا شككت في شيء من الوضوء» أي بعد مضي الوضوء ودخلت في غير الوضوء فليس شكك بشيء وحيث إن مضي الوضوء لا يتوقف على الدخول في غيره فذكر الدخول في غيره ظاهر في اعتباره في التعبد بقاعدة الفراغ، ولكن لا يخفى أن صدر الرواية وإن سلم ظهوره في اعتبار الدخول في غير ولكن ذيلها وهو قوله عليه السلام «إنما الشك في شيء لم تجزه» ظاهره كفاية مضي الشيء في جريان القاعدة.

وبتعبير آخر ظاهر الصحيحة اعتبار قاعدة التجاوز في الوضوء نظير اعتبارها في أجزاء الصلاة وجعل التسالم وغيره على عدم جريانها في أثناء الوضوء قرينة على أن المراد منها قاعدة الفراغ يستلزم أن يكون القيد الوارد في الصدر بقرينة الحصر الوارد في الذيل قيداً غالبياً أو تحمل الصحيحة على قاعدة التجاوز، ولكنّ جريانها في الوضوء مشروط بتجاوز المحل والفراغ من الوضوء بأن كان في قوله عليه السلام «إذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره» الضمير في (غيره) يرجع إلى نفس الوضوء لا إلى الشيء المشكوك ومع الإغماض عن ذلك كلّه والاغماض عن إجمال الرواية غايتها اعتبار الدخول في غير في جريان قاعدة الفراغ في الوضوء.

---

1) الوسائل ١: ٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

. . . .

ومما ذكر يظهر الحال في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الواردة في الشك في أجزاء الوضوء قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمى اللّه ما دمت في حال الوضوء فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حالة أُخرى في الصلاة أو غيرها فشككت في بعض ما سمى اللّه مما أوجب اللّه عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلاتك» الحديث[1] فإن ذيلها وان كان دالاً على عدم اعتبار قاعدة الفراغ في الوضوء قبل صيرورة المكلف في حالة أُخرى من صلاة أو غيرها إلّا أن ذكر «حالة أُخرى» من القيد الغالبي لكون الشيء في الوضوء يحصل غالباً بعد مدة بحيث يكون المكلف داخلاً في حالة أُخرى.

وبتعبير آخر قوله عليه السلام «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حالة أُخرى» تفريع على القضية الشرعية الواردة في صدر الصحيحة من قوله عليه السلام «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر...» الخ فإن مفاد هذه الشرطية الاعتناء بالشك في الوضوء ما دام قاعداً فيه فالعبرة في لزوم الاعتناء بالشك عدم الفراغ من الوضوء وما دام قاعداً فيه والمذكور في الشرطية المتفرعة على هذا الشرطية من المفهوم والقيد الزايد فيه غير دخيل في الحكم وإنما أتى به باعتبار الغلبة ونحوها وعلى تقدير الإغماض عن ذلك وتسليم ظهورها في اعتبار الدخول في حالة أُخرى فلا يعتبر ذلك

١) التهذيب ١: ص ١٠٠.

. . . .

في غير الوضوء ثمّ إنه بناءً على اعتبار الدخول في غير في جريان قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ أنه لو شك في الجزء الأخير من العمل الارتباطي كما إذا شك في الإتيان بالتشهد والتسليمة من الركعة الأخيرة لا مجرى لقاعدة التجاوز سواء كان الشك بعد الدخول في مثل التعقيب مما يستحب فعله بعد تمام الصلاة أم لا وسواء كان الشك قبل فعل المنافي أم بعده فإنه إذا كان الشك قبل الدخول في التعقيب وقبل فعل المنافي فالأمر ظاهر لعدم مضي محلّ التشهد والتسليم وعدم الدخول في غير وكذا إذا كان الشك بعد الدخول في التعقيب وقبل فعل المنافي فإنه مع الشروع في التعقيب لا يتحقق مضي محل التشهد والتسليم؛ لأنه لم يعتبر في التشهد والتسليم وقوعهما قبل التعقيب بل المعتبر في التعقيب أن يكون بعد الفراغ من الصلاة نظير ما تقدم من أنه لم يعتبر في الوضوء وقوعه قبل الصلاة بل المعتبر في الصلاة أن تكون بعد الوضوء بل ولا تجري قاعدة التجاوز مع فعل المنافي أيضاً فإنه اعتبر التشهد والتسليم في الصلاة بعد السجدتين من غير صدور المنافي إلى إتمامها فيوجب وقوعه بطلانها عمداً كان أو سهواً ولذلك يمضي محل التشهد والتسليمة مع صدوره إلّا أن المكلف لم يدخل في الغير والمفروض اعتبار الدخول في غير في جريانها نعم يجري في الفرض بعد فعل المنافي قاعدة الفراغ حيث إن المعتبر في جريانها مضي الشيء بحيث لو أحرز الخلل فيه وجب تداركه بالإعادة أو القضاء والمضي كذلك حاصل في الفرض، ومع الشك في الخلل يحكم بصحة العمل وتماميته.

وقد يقال كما عن المحقق النائيني ﷺ أن المراد بالفراغ في قاعدته مضي معظم العمل ومع الدخول في التعقيب أيضاً ولو قبل فعل المنافي يصدق الفراغ بهذا المعنى، ولكن قد تقدم أن ظاهر ما ورد في قاعدة الفراغ مضي نفس العمل والشك

. . . .

في صحته وفساده فما دام محل الجزء الأخير باقياً لا يحرز مضي نفس العمل بل يحتمل، كما أنه قد يقال لا يعتبر في جريان قاعدة الفراغ الفراغ الحقيقي بل يكفي الفراغ الاعتقادي، وما دام المكلف لم يعتقد تمام العمل لا يشرع في التعقيب فيكون مجرد الاشتغال بالتعقيب كافياً في جريان قاعدة الفراغ.

وفيه أيضاً ظاهر مضي العمل والشك بعد مضيه وأن يكون الشك بعد العمل بحيث لو علم الخلل لزم تدارك ذلك العمل إما بالإعادة أو قضاء النقص، ومجرد الاعتقاد بالفراغ من العمل مع بقاء محل المشكوك لا يوجب صدق المضي والاعتقاد بالفراغ والمضي مع عدمهما ليس فراغاً ولا مضياً. نعم، لا ينحصر صدق المضي على موارد يوجب الخلل بطلان العمل رأساً كما هو ظاهر كلام بعض الفحول ﷺ.

وعن المحقق النائيني ﷺ جريان قاعدة التجاوز أيضاً ولو قبل فعل المنافي إذا شك في الجزء الأخير مع الاشتغال بالتعقيب؛ لأن قوله ﷺ في الحكم بتحقق الأذان بعد الدخول في الإقامة شاهد بأنه لا يلزم أن يكون غير ـ الذي اعتبر الدخول فيه في جريان قاعدة التجاوز ـ من أجزاء العمل وفيه ما لا يخفى فإنه ﷺ اعتبر في جريان قاعدة التجاوز مضي المحل والدخول في غير، ومع عدم مضي محل الشيء كيف تجري قاعدة التجاوز واستشهاده بما ورد في صحيحة زرارة بالشك في الأذان والإقامة غير صحيح؛ لأن المعتبر في كمال الصلاة أن يكون الأذان قبل الإقامة والإقامة بعد الأذان فمع الاشتغال بالإقامة ينقضي محل الأذان بخلاف التشهد والتسليم بالإضافة إلى التعقيب فإنه لا يعتبر في كمال الصلاة وقوعها قبل التعقيب بل يعتبر في التعقيب أن يكون بعد الصلاة.

وقد تحصل مما ذكرنا أن محل الجزء الأخير من المركب الارتباطي هو بعد

. . . .

الإتيان بسائر الأجزاء وأن لا يقع إلى تمام ذلك الجزء ما يعد مانعاً من ذلك العمل كما تقدم ذلك في ركعات الصلاة أيضاً من أن محل الركعة الأخيرة من صلاة بعد الإتيان بغيرها من الركعات وأن لا تقع إلى تمامها ما ينافي الصلاة من فوات الموالاة أو وقوع الحدث أو الاستدبار إلى القبلة أو غير ذلك بل وحتى ما إذا تكلم باعتقاد الفراغ ثمّ شك في أنه تشهد وسلم قبله أم لا فلا يجب عليه قضاء التشهد، ولا سجدتا السهو، ولا العود إلى التشهد والتسليم؛ لأن مضي محل الشيء المشكوك غير محله عند إحراز نسيانه.

وعلى الجملة: لو بنى على الاكتفاء في جريان قاعدة التجاوز على مضي المحل من غير اعتبار الدخول في غير جرت القاعدة فيما إذا شك في الجزء الأخير من العمل بعد فعل المنافي الموجب للتدارك بالإعادة أو تدارك النقص بعنوان القضاء ونحوه وإلّا يحكم بتمام العمل بقاعدة الفراغ حيث يكفي في جريانها صدق مضي العمل بحيث يكفي في مضيّه أنه على تقدير الخلل فيه يحتاج إلى الإعادة أو التدارك بقضاء الجزء ونحوه على ما تقدم.

عدم جواز الإكتفاء في جريان قاعدة التجاوز بالدخول في الجزء المستحب وجواز الاكتفاء بالدخول في جزء الجزء

ثمّ إنه هل يعتبر في غير الذي يعتبر الدخول فيه عند الشك في غير الجزء الأخير من العمل أن يكون من الأجزاء المستقلة لذلك العمل أو يشمل جزء الجزء أيضاً، وعلى تقدير الشمول يختص الشمول بأجزاء الحمد والسورة أو يشمل الدخول في مقدمات الأجزاء أيضاً كما إذا شك في القراءة عند الهوي إلى الركوع ولما وصل إلى حده أو شك في الركوع عند الهوي إلى السجود ولم تصل مساجده إلى الأرض أو شك في السجود حال النهوض إلى القيام، وهل يشمل غير الأجزاءَ

. . . .

المستحبة كما إذا شك في قراءة السورة حال القنوت؟ لا ينبغي التأمل في أنه لا يشمل الدخول في الأجزاء المستحبة نظير الشك في قراءة السورة حال القنوت أو الشك في الإتيان بالذكر الواجب للركوع والسجود حال الاشتغال بالصلاة على النبي وآله بناءً على استحبابها بعد الذكر الواجب فيهما والوجه في ذلك أن القنوت والصلاة على النبي وآله مقيدتان بكونهما بعد قراءة السورة والإتيان بالذكر الواجب في الركوع والسجود لا أن قراءة السورة مقيدة بكونها قبل القنوت أو الذكر الواجب في الركوع، والسجود مقيد بكونه قبل الصلاة على النبي وآله؛ لأن أجزاء الصلاة من الأركان وغيرها يتعلق بها تكليف واحد، ومقتضى ذلك كونها ارتباطية، وكون كل جزء منها مشروطاً بوقوعه قبل الجزء التالي، والتالي مشروطاً بوقوعه بعد السابق ولو كان شيء مشروطاً بوقوعه بعد جزء ولم يكن ذلك الجزء مشروطاً بوقوعه قبل ذلك الشيء فلا يتحقق وجوب واحد بل يكون في البين تكليفان أو وجوب واستحباب كما هو الحال بالإضافة إلى اشتراط صلاة العصر بكونها بعد صلاة الظهر، ولا يعتبر في صلاة الظهر أن تكون قبل صلاة العصر، والجزء المستحب في الحقيقة غير جزء من الواجب وكونه جزءاً منه في الحقيقة غير معقول فإن لازم كونه جزءاً من الواجب أخذه فيه، ولازم كونه مستحباً عدم أخذه في متعلق ذلك الواجب، وكل ما يطلق عليه الجزء المستحب في الحقيقة مستحب نفسي يكون ظرف الإتيان به في ضمن الواجب غاية الأمر ربّما ليس له ملاك مستقل بل ملاكه الزيادة في ملاك الواجب.

وبهذا الاعتبار يطلق عليه الجزء المستحب وإلّا يكون كالأدعية المستحبة للصائم في شهر رمضان من ترتب ملاك مستقل عليه إذا صدرت عن الصائم كما يحتمل ذلك بالإضافة إلى القنوت في الصلاة، وقد تقدم أن قوله عليه السلام في صحيحة

. . . .

زرارة بعدم اعتبار الشك في الأذان بعد الشروع في الإقامة لا يدلّ على كفاية الدخول في المستحب المترتب على المشكوك كترتب القنوت على قراءة السورة؛ لأن الأذان للصلاة أيضاً مقيد بوقوعه قبل الإقامة لها وإلّا فلا دليل على مشروعية الأذان للصلاة بلا إقامة.

وعلى الجملة: الدخول فيما يسمى بالجزء المستحب للعمل لا يوجب تجاوز المحل المشكوك لعدم تقييد الجزء المشكوك بوقوعه قبل ذلك المستحب بل ما يسمى بالجزء المستحب مقيد بوقوعه بعد ذلك الجزء المشكوك.

عدم الاكتفاء في جريان قاعدة التجاوز بالدخول في مقدمة الجزء اللاحق

ومما ذكرنا يظهر الحال في الدخول في مقدمة الجزء اللاحق للعمل كما إذا شك عند الأخذ بالهوى إلى الركعة اللاحقة في سجود الركعة السابقة أو شك في الركوع عند الأخذ بالهوي إلى السجود فإن الأخذ بالقيام أو الهوي إلى السجود غير داخل في الصلاة بل هما أمران قهريان لامتناع الطفرة، وأخذهما في متعلق الأمر بالصلاة لغو وعليه فلا يوجب الدخول في الهوي تجاوز محل الجزء السابق المشكوك لتجري فيه قاعدة التجاوز، وأما ما ذكر الشيخ ﷺ في وجه عدم كفاية الدخول في مقدمة الجزء اللاحق في جريان القاعدة من أن الشارع قد حدد (غير) في أجزاء العمل دون مقدمات الأجزاء كما في صحيحة زرارة فلا يمكن المساعدة عليه فإن قوله ﷺ بأن الشك في الركوع بعد السجود بيان الصغرىٰ للكبرى الواردة في تلك الصحيحة أو غيرها والعبرة بعموم الكبرى إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره ولو كان الدخول في غير الجزء موجباً لانقضاء محل المشكوك أخذ بالعموم في الكبرى لا لما ذكر من الصغريات قبل الكبرى.

وربّما يفصل في المقام بين الشك في الركوع بعد الأخذ بالهوي للسجود فيقال:

. . . .

لا يعتني بالشك في الركوع، وبين الأخذ بالقيام إلى الركعة عند الشك في السجود فيقال: بلزوم الاعتناء وأورد على التفصيل بأنه لا وجه له؛ لأنه إن جرت قاعدة التجاوز جرت في كلا الفرضين، وإن لم تجر فلم تجر في كلا الفرضين فالتفكيك غير صحيح، ولكن عدم صحة التفصيل إنما هو بملاحظة قاعدة التجاوز في كلا الموردين وأما إذا قام في أحد الفرضين نص على خلاف القاعدة يلتزم بمدلوله؛ لأن القاعدة لا تزيد على سائر العمومات والمطلقات التي يرفع اليد عن عمومها أو إطلاقها بورود الخاص أو المقيد على الخلاف والتفصيل بينهما مدركه صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لا قال: قد ركع»[1] فاستظهر من هذه الصحيحة عدم الاعتناء بالشك في الركوع بالأخذ بالهوي إلى السجود، ولكن لا يخفى أن ظاهر أهوى إلى السجود تحقق الهوى وانقضاؤه بوصوله إلى السجود فإنه فرق بين التعبير بـ(يهوى) والتعبير بـ(أهوى) فلا دلالة في الصحيحة على خلاف القاعدة بل ربّما يقال: إنه إذا شك في السجود بعد الدخول في التشهد لابد من الاعتناء ويستظهر ذلك من صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»[2] ووجه الاستظهار لم يفصل عليه السلام بين بعد ما قام من الركعة الأولى أو الثانية ومقتضى إطلاقها عدم الفرق، ولكن لا يخفى أن الشك في السجود

---

١) الوسائل ٤: ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

. . . .

بعد تحقق القيام مورد لقاعدة التجاوز وأما الشك في السجود بعد الدخول في التشهد لم يفرض لا في منطوق القضية الشرطية ولا في ناحية مفهومها فإن مفهومها إن لم يشك بعدما قام لا أنه شك قبل ما قام في التشهد فالشرطية سيقت لتحقق الشك بعدما قام فمفهومها إن لم يشك بعدما قام مع أنا قد ذكرنا أن المعيار في جريان القاعدة الكبرى الواردة في الصحيحة لا بيان الصغريات وإذا شك الرجل في السجود بعد الدخول في التشهد فقد جاوز محل السجود ودخل في غير المشكوك.

والمتحصل مما ذكرنا أنه لم يثبت تعبد في الشك في الركوع والسجود على خلاف قاعدة التجاوز كما ظهر منه أنه لو رفع رأسه من الركوع وانتصب قائماً ثمّ شك في أنه وصل إلى حدّ الركوع ثمّ انتصب قائماً أو أنه انتصب قبل أن يصل إلى حدّ الركوع يبني على أنه ركع؛ لأن محل الركوع قبل الانتصاب قائماً بخلاف ما إذا كان قائماً فشك أنه قيام ما قبل أن يركع أو أنه قيام ما بعد الركوع فإنه يرجع ويركع لعدم إحراز مضي محل الركوع وكون قيامه بعده.

عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء قبل الفراغ منه

بقي في المقام أُمور:

منها ـ أنه قد ذكروا عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء ما دام لم يفرغ منه، وهذا الحكم متسالم عليه بين الأصحاب وألحق جماعة الغسل والتيمم به بل الإلحاق منسوب إلى المشهور، ولكن لم يتعرض لذلك كثير من الأصحاب فدعوى الشهرة لا تخلو عن التأمل بل المنع، ويستدل على ذلك تارة باختصاص قاعدة التجاوز في أجزاء العمل بالصلاة فلا تجري في أجزاء غيرها ومنه الطهارات الثلاث،

. . . .

وقد تقدم عموم قاعدة التجاوز وعدم اختصاصها بالصلاة، وأُخرى ما عن الشيخ ﷺ بأن الشرط في الصلاة وغيرها مما هو مشروط بالطهارة من الحدث في الحقيقة الطهارة المسببة من الوضوء أو الغسل أو التيمم وإذا شك في شيء من الوضوء والغسل والتيمم أثناء العمل يكون الشك في الطهارة قبل تجاوز محلها، وهذا نظير ما يقال من عدم جريان أصالة البراءة عند الشك في اعتبار شيء في الوضوء أو الغسل أو التيمم حيث إن التعبد بالصلاة المقيدة بالطهارة من الحدث محرز ويجب إحراز الإتيان بها وليس متعلق التكليف مردداً بين الأقل والأكثر بل متعلقه على كل تقدير صلاة مقيدة بالطهارة فلابد من إحراز حصولها.

وبتعبير آخر يكون الوضوء باعتبار مسببه أمراً واحداً لا يتجاوز من شيء منه قبل الإتيان بجزئه الأخير.

أقول: قد ذكرنا في بحث الفقه من مبحث الوضوء أن ظاهر الخطابات الشرعية أن الطهارة عنوان لنفس الوضوء بعد الحدث الأصغر لا أنها أمر واقعي مسببة وإلّا فلو قيل بأن الشرط للصلاة ونحوها هي الطهارة المسببة فلابد في إحرازها من إحراز الوضوء أو الغسل والتيمم بالوجدان فلا مجرى لقاعدة التجاوز ولا لقاعدة الفراغ حتى بعد الفراغ منها لعدم مضي محل الطهارة بمجرد الإتيان بالجزء الأخير من الوضوء أو الغسل أو التيمم ولا يحرز أصل الطهارة لتجري قاعدة الفراغ في صحتها؛ لأن المفروض أن الطهارة أمر واقعي بسيط أمرها مردد بين الوجود والعدم ولا يجدي في الخروج عن الإشكال دعوى كون الوضوء من أوله إلى آخره عملاً واحداً وإذا شك بعد الفراغ منه جرت قاعدة التجاوز حيث إن بالقاعدة لا تحرز تحقق المسبب.

نعم، إذا كانت الطهارة أمراً اعتبارياً مترتبة على الوضوء والغسل والتيمم أمكن

. . . .

القول بأن تعبد الشارع بحصول أجزاء الوضوء أو تمام الغسل والتيمم تعبد بحصول ذلك الأمر الاعتباري حيث إن ترتبه عليها نظير التعبد بالحكم الوضعي بالتعبد لموضوعه وأما إذا لم يحصل الفراغ من الوضوء أو الغسل أو التيمم لم يقع فيها تعبد وعلى القائل بذلك لابد من أن يقيم دليلاً على أن الإطلاق في دليل قاعدة التجاوز وكذا قاعدة الفراغ بل عمومها مقيد أو مخصص في الطهارات الثلاث أي الوضوء والغسل والتيمم، كما أن من يقول بأن الطهارة عنوان لنفس الوضوء والغسل والتيمم فلابدّ له من إقامة الدليل على التقييد والتخصيص وإلّا فالإطلاق والعموم في دليل القاعدتين متحقق والعمدة في المنع عن جريان قاعدة التجاوز بل الفراغ في أجزاء الوضوء روايتان:

إحداهما ـ صحيحة عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»[1] ولكن يمكن أن يقال هذه الصحيحة لا تنافي اعتبار قاعدة التجاوز والفراغ في أجزاء الوضوء حيث إن الضمير في غيره يرجع إلى غير المشكوك من أجزاء الوضوء كما أن الضمير في الحصر الوارد في الذيل يرجع إلى نفس الشيء المشكوك غاية الأمر هذه الصحيحة بهذا الظهور تنافيها صحيحة زرارة التي هي الرواية الثانية.

والأُخرى ـ ومدلولها أن المكلف ما دام قاعداً في الوضوء ولم يفرغ منه فعليه أن يعتني بشكه ويتدارك المشكوك وإذا فرغ منه وقام فلا يعتني بشكه[2].

---

١) التهذيب ١: ١٠١.

٢) الكافي ٣: ٣٣.

. . . .

وعلى الجملة: فلو أمكن توجيه صحيحة عبدالله بن أبي يعفور بحيث لا تنافي الصحيحة بإرجاع الضميرين فيها إلى الوضوء وغير الوضوء تكون عمدة الدليل على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء قبل الفراغ ومضيّه هي صحيحة زرارة ولا دلالة فيها ولا في صحيحة عبدالله بن أبي يعفور على التعرض لحال الشك في الغسل أو التيمم قبل الفراغ منهما أصلاً فيؤخذ فيهما بالإطلاق أو العموم المشار إليهما في خطابات القاعدتين. نعم، لا يتحقق تجاوز المحل بالإضافة إلى الجزء الأخير من الغسل لعدم اعتبار الموالاة بل بالإضافة إلى غسل اليمين واليسار أيضاً بناءً على عدم اعتبار الترتيب بينهما، نعم بالأخذ بقاعدة الفراغ بعد تمام المشروط بالغسل كالصلاة يحكم بصحة ذلك المشروط.

وقد يقال: عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء عند الشك في أجزائها قبل الفراغ وكذا عدم جريان قاعدة الفراغ في الشرط في ناحية أجزائها يختص بالشك في أجزائه التي سماها في الكتاب المجيد وكذلك الشرط الوارد فيه من كونه بالماء، وأما إذا شك في غيرها وشرط غير الماء فلا مانع عن التمسك بقاعدة التجاوز والفراغ؛ لأن الخارج عن القاعدتين ما ورد في صحيحة زرارة والوارد فيها ما ذكر من الأجزاء والشرط الوارد في الكتاب المجيد.

أقول: هذا مبني على عدم دلالة صحيحة عبدالله بن أبي يعفور على عدم اعتبار قاعدة التجاوز عند الشك أثناء الوضوء، وكذا عدم اعتبار قاعدة الفراغ في صحة أجزاء الوضوء قبل الفراغ منه وإلّا يؤخذ بإطلاقها وما ورد في صحيحة زرارة من تقييد المشكوك بما سمى الله من أجزائه لا يحسب تقييداً ليرفع اليد به عن الإطلاق في صحيحة ابن أبي يعفور لكون الغالب على الشك في الوضوء الشك في

. . . .

غسل بعض مواضع الوضوء الواردة في الكتاب المجيد.

أضف إلى ذلك أن التفرقة بين الشرط الوارد في الكتاب المجيد لكونه بالماء، والوارد في غيره كالشك في طهارة الماء أو رعاية الترتيب في الغسل وغير ذلك مما استفيد من السنة بعيد كما يفصح عن ذلك عدم معهودية هذا التفصيل بين الأصحاب وكون ما ورد في الكتاب فريضة والمستفاد من غيره سنة لا يوجب الاختلاف لجريان قاعدة التجاوز في أجزاء الصلاة والحج وغيرهما من العبادات وكذا قاعدة الفراغ بلا فرق بين استفادة الجزئية والشرطية من الكتاب أو السنة هذا، بالإضافة إلى الوضوء.

في جريان قاعدة التجاوز والفراغ في الغسل

وأما بالإضافة إلى الغسل فالمستفاد من ذيل صحيحة زرارة أن المكلف إذا دخل في صلاته وشك في غسل موضع من جسده فإن كان بالموضع بلّة يمكن غسل ذلك الموضع بالمسح عليه بتلك البلة مسحة واستأنف الصلاة، وإن لم تكن بلة بالموضع بأن يبست أعضاء بدنه فليمض في صلاته ومقتضاها جريان قاعدة الفراغ أو التجاوز في غسل الموضع المشكوك فإنه روى عن أبي جعفر عليه السلام قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابة، فقال: «إن شك وكانت به بلّة وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجع فأعاد عليهما ما لم يصب بلّة فإن دخله الشك وقد دخل في صلاته فليمض في صلاته ولا شيء عليه وان استيقن رجع فأعاد عليه الماء وإن رآه وبه بلة مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان وإن كان شاكاً فليس عليه في شكه شيء فليمض في صلاته»[1] ومقتضاه عدم جريان شيء من

---

١) الوسائل ١: ٥٢٤، الباب ٤١ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

. . . .

قاعدة الفراغ والتجاوز عند الشك قبل الدخول في الصلاة أو غيرها مما يعتبر فيه الطهارة وجريانهما بعد الدخول في الصلاة ونحوها إذا لم يكن في البين بلة يمكن غسله واستيناف الصلاة بعده، وعدم الجريان قبل الدخول في المشروط بالطهارة على القاعدة عند الشك في أيّ موضع من الجسد بناءً على عدم الترتيب بين غسل اليمين والشمال لعدم مضي محل الغسل لعدم اعتبار الموالاة لا بين غسل الرأس والرقبة وبين الجسد ولا في غسل نفس العضو فمحل الغسل الشرعي عند الشك لم يتجاوز منه، ولا تجري قاعدة الفراغ؛ لأن الشك في نفس الجزء الأخير من الغسل والجزء الأخير لا ترتيب في غسله ولكن جريانهما بعد الدخول في الصلاة أيضاً كذلك فإن الصلاة مشروطة بوقوعها بعد الغسل، ولا يعتبر في الغسل وقوع الصلاة بعده وجريان قاعدة الفراغ في نفس الصلاة مع وقوع الشك في أثنائها غير ممكن؛ لأنه لا تثبت صحة الأجزاء اللاحقة من الصلاة وأنها واجدة للطهارة المعتبرة والالتزام بأنه يكفي في جريان قاعدة التجاوز مجرد الدخول فيما هو مترتب عليه كترتب التعقيب على التشهد والتسليم أو ترتب الصلاة على الوضوء والغسل قد تقدم ما فيه من عدم صحة الالتزام؛ لأن الظاهر من قوله ﷺ : «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره» الخروج من موضعه المقرر شرعاً ولكن لا يبعد الالتزام بهذا الحكم المخالف لقاعدتي التجاوز والفراغ، وظاهر الصحيحة كما ترى الحكم بتمام الغسل إذا دخل في الصلاة وحصل الشك بعد الدخول وعدم بقاء البلة في البين فلا يحتاج إلى استيناف الصلاة كما لا نحتاج إلى تدارك غسل ما بقي الشك في غسله مع أن مقتضى القاعدة تدارك غسل الموضع المشكوك، واستيناف الصلاة نعم، لو حصل هذا الشك بعد الإتيان بالصلاة أو غيرهما مما هو مشروط بالطهارة يحكم بصحة تلك

. . . .

الصلاة ولكن يجب تدارك غسل الموضع لجريان قاعدة الفراغ في ناحية نفس الصلاة ومقتضى الاستصحاب الجاري في ناحية عدم غسل ذلك الموضع تدارك غسله، وهذا الاستصحاب وإن سقط اعتباره بالإضافة إلى الصلاة التي فرغ عنها؛ لحكومة قاعدة الفراغ، ولكنه يجري بالإضافة إلى الصلاة الآتية بل إذا أحدث بالأصغر قبلها يجب الجمع بين إعادة الغسل والوضوء لحدوث العلم الإجمالي باعتبار الغسل أو الوضوء للصلاة الآتية كما أوضحناه في بحث الفقه في مسائل الجنابة.

ومنها ـ ما أشرنا إليه في المباحث السابقة من أن المراد من التجاوز في قاعدة التجاوز مضي المحل الشرعي للمشكوك، ولا يكفي مضي المحل العادي سواء كانت العادة شخصية أو نوعية وذلك فإنه إذا قرر الشارع للشيء محلاً بحيث يمكن الإتيان به فيه لم يصدق التجاوز والخروج من محله والدخول في غيره مثلاً إذا شك المكلف في غسل جانبه الأيسر بعد خروجه من الحمام فلا يمكن له البناء على تمام الغسل مع بقاء محله الشرعي ولو لم يكن هذا ظاهر التجاوز عن موضع الشيء والخروج منه فلا أقل من عدم إحراز الإطلاق فيهما الواردين في صحيحتي زرارة وإسماعيل بن جابر وهذا بخلاف الشك في مسح رأسه ورجليه في الوضوء فإنه مع فقد الموالاة بيبس أعضاء الوضوء والشك عنده يحكم بصحة الوضوء بلا فرق بين أن يكون الشك في مسح الوضوء في أثناء الصلاة أو بعد انقضائها ولعله إلى ذلك يشير قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك وإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك فامض في صلاتك»[1] فإنه مع

---

١) التهذيب ١: ١٠٠.

. . . .

عدم بقاء البلل حتىٰ في لحيته يصدق عنوان مضي الوضوء فيحكم بتمامه بقاعدة الفراغ بل بقاعدة التجاوز أيضاً فإن محل المسح قبل انقضاء البلل والدخول في غير غير معتبر إلّا من حيث انقضاء المحل.

لا يقال: يمكن أن يقال: بجريان قاعدة الفراغ فيما إذا شك في الإتيان بالجزء الأخير من الشيء مع بقاء محله الشرعي وانقضاء محله العادي كما إذا شك بعد الخروج من الحمام في غسل شيء من جانبه الأيسر أو من جانبه الأيمن بناءً على عدم الترتيب بين غسل الجانبين. والوجه في ذلك أن المستفاد من حسنة بكير بن أعين أن عدم الاعتناء بالشك بعد العمل لعدم اعتبار احتمال الغفلة حال العمل حيث ورد فيها قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»[1] وإذا كان المكلف بحيث لا يترك الشيء من العمل في محله العادي إلّا لغفلة يكون مقتضى التعليل في الحسنة يعمه فإن المغتسل في الحمام لا يترك غسل شيء من جانبه الأيسر أو الأيمن إلّا بالغفلة، والغفلة حال العمل ملغاة.

فإنه يقال: التعبد بالغلبة المشار إليها وقع فيما إذا كان الشك بعد مضي العمل والفراغ منه أو مضي محله الشرعي لا مطلقاً ولا يحرز مضي العمل والفراغ منه إلّا بعد الإتيان بجزئه الأخير أو حدوث ما لا يمكن معه إتمام العمل بأن يمضي محله الشرعي بحيث لزم تدارك الخلل بعد العمل بالقضاء أو إعادة نفس العمل وكذا لا تجري قاعدة التجاوز أيضاً مع انقضاء المحل العادي شخصياً كان أو نوعياً مع بقاء المحل الشرعي.

---

١) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

. . . .

وقد تقدم أن الدخول في غير لاعتبار مضي المحل لا أنه تعبد آخر بقيد آخر في جريان قاعدة التجاوز وقلنا إذا كان مضي محل الشيء بالدخول في غير كما إذا شك في غير الجزء الأخير من العمل فلابد من الدخول في نفس الجزء الآخر المترتب عليه أو في جزء جزئه، ولا يكفي الدخول في مقدمة الجزء الآخر وقد يتوهم أن المستفاد من صحيحة إسماعيل بن جابر أن الشك في السجود بعد ما قام من الدخول في مقدمة الجزء مع أن الشك فيه محكوم بعدم الاعتناء حيث إن القيام من السجدة الثانية معتبر في القراءة أو التسبيحات الأربع في غير الركعتين الأوليتين، ولكن الوهم فاسد فإن الدخول في الركعة الأخرى يحصل بالقيام من بعد السجدة الثانية فالسجدة الثانية محلها الشرعي قبل الدخول في الركعة الأخرى فالركعة الأخرى جزء من الصلاة من حين تحققها إلى انقضائها غاية الأمر يجب فيها القراءة أو التسبيحات فالدخول في القيام جزء من الصلاة وشرط للقراءة أو الذكر الواجب في الركعة فعدم الاعتناء بالشك في السجود بعده غير الشك في السجدة عند الأخذ بالقيام فإن الأول شك بعد مضي المحل والثاني شك قبل مضيه.

ومنها ـ أنه هل تجري قاعدة الفراغ في العمل بمجرد الشك في صحته وفساده بعد مضيه والفراغ عنه مطلقاً أو ينحصر جريانها فيه عند الشك بعد العمل على صورة احتمال الخلل فيه ناشئاً عن احتمال الغفلة عند العمل. ولذلك صورتان:

الأولى ـ ما إذا علم الغفلة حال العمل ولكن مع ذلك يحتمل صحة العَمل لمجرد احتمال اتفاق الصحة كما إذا اغتسل المكلف أو توضأ مع الخاتم بيده وعلم أيضاً أنه لغفلته لم يعالج لوصول الماء تحت الخاتم عند الاغتسال أو التوضؤ ومع ذلك يحتمل اتفاق وصول الماء تحته فإنه قد يقال بجريان قاعدة الفراغ بالإضافة إلى

. . . .

وضوئه أخذاً بالعموم في قوله عليه السلام : «كلما شككت فيه مما قد مضى فليس عليك شيء» وقد يقال بعدم جريانها في شيء من موارد إحراز الغفلة حال العمل واحتمال صحته اتفاقاً فإن ترك بعض ما يعتبر في العمل عمداً غير داخل في اعتبار القاعدتين بل الداخل فيهما احتمال الخلل لاحتمال الغفلة كما هو مقتضى قوله عليه السلام في حسنة بكير بن أعين: «حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» وقوله عليه السلام : «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق بعد ذلك»[1] فإن مدلول الأول إذا كان أذكر فلا يترك ولا ينقض من العمل فيختص التعبد بما إذا احتمل الذكر حال العمل، ومدلول الثاني إذا احتمل كونه حين الفراغ أقرب إلى الحق فلا يجري التعبد في ما إذا علم عدم الفرق بين زمان حصول الشك وزمان الفراغ كما هو الحال في موارد إحراز الغفلة.

وعن المحقق النائيني قدس سره بأنه لا يختص جريان قاعدة الفراغ بصورة احتمال الخلل لاحتمال الغفلة بل إذا احتمل الصحة في العمل الماضي ولو اتفاقاً جرت قاعدة الفراغ؛ لأن الوارد في الروايتين من بيان الحكمة للتعبد بالصحة فلا يكون الحكم بها دائراً مدار حصولها، ولا يخفى أن التعبد في الحسنة بالذكر حال الوضوء وإذا علم الغفلة حاله لا يمكن التعبد به.

ودعوى أن التعبد بالذكر فيها حال العمل أو كونه عند الفراغ أقرب إلى الحق في الصحيحة لا تنافي التعبد بالتمام والصحة في سائر الروايات يمكن دفعها بأن ظاهر الروايات الواردة في قاعدة الفراغ أن المتعبد به فيها أمر واحد، وأن قوله عليه السلام «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق» من قبيل التعليل لعدم الاعتناء بالشك بعد العمل،

---

١) الوسائل ٥ : ٣٤٣، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

. . . .

وحمله على بيان الحكمة خلاف الظاهر؛ لأن قاعدة الفراغ مفادها أمر ارتكازي وهو بما أن الفاعل لفعل لا يترك خللاً فيه مع معرفته العمل إلّا مع الغفلة عن حال العمل يكون الشارع في تلك الروايات بصدد بيان اعتبار هذا الأمر الارتكازي.

وقد يقال: بأن المستفاد من بعض الروايات أن الشارع قد حكم بصحة العمل المفروغ حتى في صورة العلم بالغفلة واحتمال الصحة الواقعية، ويدلّ على ذلك صحيحة الحسين بن أبي العلاء قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت قال: حوله من مكانه وقال في الوضوء: تدره فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة»[1] والوجه في دلالتها أنه لو لم تجر قاعدة الفراغ في نفس الوضوء فالصلاة تكون محكومة بالبطلان، وكذا الحال في الغسل فإنه لولا اعتبار قاعدة الفراغ في الغسل بعد الدخول في الصلاة كما استفدنا ذلك من صحيحة زرارة المتقدمة أيضاً لما أمكن الحكم بصحة الصلاة التي دخل فيها، ولكن لا يخفى ما في الاستدلال فإنه لم يظهر من الرواية أن نظر السائل استعلام حال الوضوء والغسل عند احتمال عدم وصول الماء تحت الخاتم في الوضوء أو الغسل بل من المحتمل لولا الظهور احتماله كون الخاتم في اليد عند الوضوء أو الغسل مانعاً عنهما أو نزعه واجباً أو مستحباً ولذا فصل الإمام عليه السلام في الجواب بين الوضوء والغسل، وذكر في الوضوء بالإدارة، وفي الغسل بالتحويل، ولولا كونها في بيان الحكم الأدبي في الغسل والوضوء لم يكن وجه للتفصيل بين الوضوء والغسل بما ذكر.

أقول: رواية بكير بن أعين مضمرة لم يعلم المسؤول هو الإمام عليه السلام ومع الغمض

---

١) الوسائل ١: ٣٢٩، الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

. . . .

عن ذلك فلا يستفاد منها إلّا حكم الوضوء وإن الحكم بصحته في فرض احتمال الذكر وإحرازه عند التوضؤ تمامه فإن للوضوء خصوصية كعدم جريان قاعدة التجاوز فيه مادام لم يحصل الفراغ منه فلا تنافي الأخذ بالعموم في مثل قوله عليه السلام: «كلّما شككت فيه مما قد مضى فليس عليك شيء»[1].

ودعوى أن الإمام عليه السلام في روايات قاعدة الفراغ بصدد بيان الأمر الارتكازي لا يمكن المساعدة عليها فإن العمدة في ذلك مضمرة بكير بن أعين، وأما ما في صحيحة محمد بن مسلم من قوله عليه السلام: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» فظاهرها اعتبار قاعدة اليقين في الصلاة أي إذا حصل الشك في عدد الركعات بعد الصلاة مع أن اليقين حال الانصراف غير دخيل في الحكم بصحة الصلاة بل إذا كان ظاناً حين التسليمة أو غافلاً عن حاله فشك بعد التسليمة بين الثلاث والأربع يحكم بصحة صلاته فاليقين في مورد الرواية لا اعتبار به فضلاً عن التعدي إلى غير مورده.

وعلى الجملة مقتضى الإطلاق في اعتبار قاعدة الفراغ غير بعيد، ولكن الاقتصار على موارد احتمال الغفلة أحوط. نعم، لو كان الشك بعد الإتيان بعمل بعد خروج وقته مما يجب قضاؤه على تقدير فوته يجري في ناحية ذلك العمل أصالة البراءة عن وجوب قضائه كما إذا صلى بعد الغسل أو الوضوء المفروض وبعد خروج وقت الصلاة شك في وصول الماء إلى تحت خاتمه مع العلم بغفلته حال الوضوء أو الغسل عنه فلا بأس بالرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب قضاء الصلاة لأن وجوب

---

١) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

. . . .

القضاء بتكليف جديد عند الاشتغال بالصلاة أيضاً.

الصورة الثانية ـ ما إذا أحتمل صحة عمله السابق من جهة مصادفته للواقع مع علمه فعلاً بجهله بالصحيح عند العمل من جهة تركه الاجتهاد والتقليد في الشبهة الحكمية وفي هذه الصورة لو كانت صورة ما عمله سابقاً محفوظة عنده فيمكن إحراز صحته وفساده بالطريق الفعلي المعتبر في حقه شرعاً وأما إذا لم تكن صورة ما عمله سابقاً محفوظة عنده فلا يمكن إحراز صحته بقاعدة الفراغ وذلك فإن ما دل على قاعدة الفراغ ناظر إلى صورة احتمال الغفلة عند العمل مع العلم بالحكم والتكليف لا صورة احتمال الخلل عند العمل للجهل بأحدهما أو حتى للغفلة الناشئة من الجهل بالحكم والتكليف.

وبتعبير آخر: إنما تجري قاعدة الفراغ إذا كان احتمال الخلل فيما بعد العمل ناشئاً من احتمال طرو الغفلة حال العمل. نعم، لو احتمل أن العمل كان على تقليد صحيح واحتمل أنه لم يأت بالعمل على طبق ذلك التقليد للغفلة حال العمل فلا بأس بالرجوع إلى قاعدة الفراغ؛ لأن المعتبر في أجزاء العمل الاستناد إلى الحجة والإتيان به على طبق ذلك وهذان الأمران يحرزان بقاعدة الفراغ الجارية في أعماله السابقة التي لا يحفظ صورتها فعلاً.

فتحصل مما ذكرنا أن شرايط العمل إذا كانت من قبيل فعل المكلف ففي الشك في الإخلال بها عند العمل للغفلة لا يعتني بالشك، وأما إذا كان الشرط من الأمر غير المقدور للمكلف كدخول الوقت بالإضافة إلى الصلاة، وكذا إذا صلى إلى جهة ثمّ شك في أنها كانت هي القبلة أو أن القبلة كانت في جهة أُخرى فلا مجال لقاعدة الفراغ في الأول؛ لأن القاعدة تختص بموارد الشك في أن الامتثال للتكليف المحرز كان بنحو الصحيح والمجزي أو كان فيه خلل وفي المقام شك في حدوث التكليف بما

. . . .

أتى به لا في الشك بعد الفراغ في امتثال التكليف المحرز حال العمل، ونظير ذلك ما إذا اغتسل غسل الجنابة، وبعد تمامه شك في أنه كان جنباً قبل الاغتسال أم لا فإنه لا يجوز له الصلاة بلا وضوء، وكما إذا صلى تماماً ثمّ شك في أنه كان قاصداً للإقامة قبلها أو وقع التمام اشتباهاً ففي هذه الموارد ونظائرها مما يكون الشك في صحة العمل ناشئاً من ثبوت التكليف به قبل العمل لا يجري قاعدة الاشتغال؛ لأن ظاهر ما ورد في اعتبار قاعدة الفراغ هو أن الشك كان في عمله بعد إحراز التكليف به فلا تكون موارد حفظ صورة العمل عند الشك وكون شكه في صحة عمله ناشئاً عن ثبوت التكليف به مجرى لقاعدة الفراغ. نعم، لو احتمل أنه كان عند الدخول في العمل محرزاً التكليف به وأن إحرازه كان صحيحاً فلا بأس بجريان القاعدة، وكذا لا تجري القاعدة في مثل مثال القبلة لحفظ صورة العمل عند الشك حيث إن حال المكلف حال العمل لا يختلف عن حاله عند الشك وعدم الجريان مبني على اعتبار احتمال الذكر حال العمل واحتمال الخلل فيه لاحتمال غفلته عند العمل كما أنه كان عالماً بالقبلة في جهة وشك بعد الصلاة أنه صلاها بتلك الجهة أو الجهة الأخرى اشتباهاً.

ومثله ما إذا توضأ أو اغتسل بمايع ثمّ شك في أن ذلك المايع ماء أو مضاف بخلاف ما إذا أحرز أن المائع ماء والآخر مضاف وشك في أنه توضأ أو اغتسل بالماء أو اشتبه فتوضأ أو اغتسل من المضاف فإنه يحمل وضوءه أو غسله على الصحة بقاعدة الفراغ.

وعلى الجملة: كلّما احتمل أنه عند العمل أحرز الشرط والتكليف بوجه معتبر وأتى بالعمل على وجه الصحة يجري قاعدة الفراغ في ذلك وإن لم يثبت وجود ما يسمى بالشرط أو التكليف في ذلك الزمان. هذا كلّه في ما إذا شك في شرط صحة العمل بعد الفراغ منه، وأما إذا شك في صحته أثناء العمل فللشرط أنحاء:

. . . .

فتارة ـ يكون الشرط معتبراً في تمام العمل حتى في الآنات المتخللة بين أجزائه بحيث إذا لم يكن الشرط حاصلاً من الابتداء بالعمل لم يكن حصوله بالإضافة بعد ذلك كالطهارة من الحدث فإنها معتبرة في الصلاة من حين الشروع فيها إلى إتمامها حتى في الآنات المتخللة بحيث لو لم يتوضأ المحدث بالأصغر قبل الصلاة فلا يمكن تداركها أصلاً، وفي مثل ذلك إذا شك المكلف في الأثناء في أنه توضأ قبل الصلاة أم لا؟ يجب عليه استئناف الصلاة بعد التوضؤ؛ لعدم جريان قاعدة الفراغ فيما أتى به من بعض الصلاة؛ لأنها لا تثبت الطهارة بالإضافة إلى الباقي كما لا تجري في ناحية التوضؤ قبل الصلاة قاعدة التجاوز؛ لأن الوضوء غير مشروط بوقوعه قبل الصلاة بل الصلاة مشروطة بوقوعها مع الوضوء من المحدث بالأصغر نعم لو أحرز الوضوء حال الصلاة بالاستصحاب كما إذا كانت الحالة السابقة الطهارة وشك في بقائها تحرز الطهارة حال الصلاة بالاستصحاب وهذا خارج عن مورد الكلام.

وأخرى ـ يكون الشرط معتبراً في تمام العمل ولكن يمكن إحرازه بالإضافة إلى الباقي بالوجدان، كما إذا أحرز المكلف ستره في أثناء الصلاة وبعد الإحراز شك في ستره المعتبر بالإضافة إلى الأجزاء السابقة والآنات المتخللة بينها، وفي الفرض لا بأس بجريان قاعدة الفراغ بالإضافة إلى السابقة، والمفروض أنه كان محرزاً للباقي وأن شكه الستر بالوجدان، نعم إذا كان شاكاً في ستره حتى زمان شكه لم تجر قاعدة الفراغ، ولا قاعدة التجاوز لعين ما تقدم.

وثالثة ـ يكون الشرط شرطاً في أجزاء العمل خاصة لا في الآنات المتخللة ففي هذا الفرض إذا أحرز الشرط بالإضافة إلى الجزء التالي وشك في حصول الشرط في الجزء السابق كما إذا انتصب من الركوع أو فرغ من ذكره الواجب وشك في أنه كان

. . . .

ركوعه مع الاستقرار أو بدونه يحكم بصحة صلاته.

عدم جريان قاعدة الفراغ أو قاعدة التجاوز في الشك في العناوين القصدية في قصد عناوينها

وينبغي أن نختم المقام بذكر أمرين:

الأول ـ ما تقدم من جريان قاعدة الفراغ فيما إذا أحرز الفراغ ومضى العمل وشك بعده في صحته وفساده، وحيث إن تحقق العمل في الأفعال التي عناوينها قصدية موقوف على قصد تلك العناوين فلا تجري قاعدة الفراغ فيما إذا شك بعد العمل في قصد عنوانه كما إذا صلى الظهر أو المغرب ثمّ دخل في صلاة أخرى ثم شك في أنه أتى بالصلاة الأخرى أو دخل فيها بقصد صلاة العصر أو العشاء أو دخل فيها بقصد صلاة الظهر أو المغرب بزعم أنه لم يصل الظهر أو المغرب ففي هذه الصورة لا يحكم بوقوعها عصراً أو دخل فيها عشاءً لا بقاعدة الفراغ ولا بقاعدة التجاوز؛ أما عدم جريان قاعدة الفراغ؛ لأنه لم يحرز أصل الإتيان بصلاة العصر أو الإتيان والشروع في صلاة العشاء، وكذا الأمر في قاعدة التجاوز فإنه لم يحرز أن الجزء المأتي به من العصر أو العشاء ويشك في الجزء المتقدم عليه. نعم، ربما يقال في الصلاة إنه إذا رأى نفسه يأتي بنية العصر أو العشاء وشك في أنه كان ينوي من الأول كذلك أو كان قصده في الأول الظهر والمغرب بزعم أنه لم يصلّها أنه يجري قاعدة التجاوز في قصد العصر والعشاء، وأنه من الشك بعد تجاوز المحل وهذا مبني على أن قصد العنوان في مثل الصلوات معتبرة شرعاً ومحلها شرعاً عند الدخول في العمل خصوصاً بملاحظة ما ورد في روايات معتبرة في أنها على ما افتتحت[١]، وقد التزم بذلك السيد اليزدي ﷺ في مسائل العدول في النية.

---

١) الوسائل ٤: ٧١٢، الباب ٢ من أبواب النية، الحديث ٢. وفيه: «هي على ما افتتح الصلاة عليه».

. . . .

الأمر الثاني ـ أنه إذا فرغ من صلاته وشك في أنه صلاها عصراً بزعم أنه صلى الظهر قبل ذلك أو صلاها ظهراً وقد فرغ منها فالصلاة التي أتى بها محكومة بالصحة سواء نواها ظهراً أو عصراً والصحة على الأول ظاهرة، وعلى الثاني فإن ترتب العصر على الظهر اشتراطه ذكري فمع الغفلة تصح عصراً، والصلاة التالية مرددة بين كونها عصراً أو ظهراً فيأتي بأربع ركعات بقصد ما في الذمة، وأما إذا صلى أربع ركعات بعنوان صلاة العصر زاعماً أنه صلى الظهر قبلاً ثمّ بعد الفراغ شك في أنه صلى الظهر قبلها أم لا فلا ينبغي التأمل في وجوب صلاة الظهر بعد ذلك؛ لأن صحة صلاة العصر مقطوعة؛ لأن اعتبار وقوعها بعد الظهر ذكري يسقط مع الغفلة والعذر، ولا تجري قاعدة الفراغ في ناحية صلاة الظهر لعدم إحراز الإتيان بها أصلاً كما لا تجري في ناحيتها قاعدة التجاوز لعدم الاشتراط في ناحيتها بوقوعها قبل العصر بل الاشتراط في ناحية العصر فقط بأن تقع بعد صلاة الظهر حال الذكر. نعم، ربّما يقال: لزوم الإتيان بصلاة الظهر إنما هو في صورة الشك في الوقت المشترك، وأما إذا وقع الشك في الوقت المختص بالعصر كما إذا شك في ذلك وقد بقي إلى الغروب مقدار أربع ركعات فتجري قاعدة التجاوز في ناحية صلاة الظهر لمضي وقتها ببقاء مقدار أربع ركعات إلى غروب الشمس، ولكن لا يخفى بأنه لم يقم على هذا الوقت الاختصاصي دليل والثابت عدم مزاحمة وجوب صلاة الظهر لوجوب صلاة العصر في مقدار أربع ركعات مع الإتيان بالعصر قبل ذلك المقدار ولم تكن في البين مزاحمة.

فصل: تمتاز أصالة الصحة الجارية في عمل غير عن قاعدة الفراغ في جهتين:

الأولى ـ أن قاعدة الفراغ تجري في عمل نفس المكلف بعد الفراغ عنه والشك

. . . .

في صحته وفساده بعده بخلاف أصالة الصحة فإنها تجري في عمل غير مع الشك في صحته وفساده.

الثانية ـ أن قاعدة الاشتغال مجراها عند حصول الشك في العمل بعد الفراغ عنه بخلاف أصالة الصحة فإنها تجري في عمل غير حتى حين الاشتغال بذلك العمل.

في أصالة الصحة الجارية على عمل غير

ثمّ إن أصالة الصحة الجارية في عمل غير تطلق على معنيين:

الأول ـ حمل عمله على الصحيح في مقابل القبيح والحرام بأن لا ينسب صدور الحرام إلى غير ولو بصورة الاحتمال فيما إذا احتمل كونه حلالاً ويختص ذلك بما إذا كان غير أخاً في الدين بل في الإيمان ويدلّ على ذلك قوله سبحانه: **﴿واجتنبوا كثيراً من الظن إنّ بعض الظن إثم﴾**[1] وقوله سبحانه: **﴿قولوا للناس حسناً﴾**[2] بقرينة ما ورد في تفسيره «لا تقولوا إلّا خيراً»[3] وفي صحيحة إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا اتهم المؤمن أخاه انماث الإيمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء»[4] وعلى الجملة الروايات: «المستفادة منها حمل فعل الأخ في الإيمان على الصحيح وسلب جهة السوء ونفي الحرام منه كثيرة لا حمل فعله على الصحيح بمعنى ترتيب الأثر المترتب على عنوان الخاص من الصحيح عليه كما إذا تردد

---

١) سورة الحجرات، الآية ١٢.

٢) سورة البقرة: الآية ٨٣

٣) تفسير البرهان ١: ٢٦٣، طبعة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٤) الوسائل ٨: ٦١٣، الباب ١٦١، من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

. . . .

الصادر عن غير بكونه سباً له أو سلاماً فإن الوظيفة سلب كونه سباً لا ترتيب أثر كونه سلاماً بأن يجب عليه ردّ التحية، وكذا إذا سلّم عليه ودار أمر سلامه بين كونه تحية له أو استهزاءً فيحمل على الصحيح بأن لا ينسب إليه أنه يستهزئ والرد إنما يجب إذا أحرز أنه تحية كما هو ظاهر السلام مع عدم القرينة على الخلاف لا ما إذا اقترن ببعض الأمور التي توجب سلب هذا الظهور.

الثاني ـ حمل الفعل الصادر عن غير على التمام والمراد الحمل العملي يعني ترتيب الأثر العملي التام على الصادر عن غير كما إذا طلق غير زوجته فيجوز للشاك في أن الطلاق الصادر عن الزوج صحيح أم لا التزوج بمطلقته بعد انقضاء عدتها حملاً لطلاق زوجها على الصحيح، وإذا شك المأموم في صحة صلاة الإمام أو فسادها يجوز له الاقتداء بصلاته لحملها على الصحة إلى غير ذلك ويستدل على اعتبار أصالة الصحة بهذا المعنى بالكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب فقوله سبحانه: **﴿أوفوا بالعقود﴾**[1] بدعوى أن الخطاب متوجه إلى عامة المكلفين فالوفاء من غير المتعاقدين ترتيب الأثر على العقد الصادر من المتعاقدين، وفيه ما ذكرنا في بحث الفقه من أن الأمر بالوفاء بالعقود انحلالي وفي مثل البيع الصادر من المتعاملين إرشاد إلى لزوم العقد وعدم انحلاله وليس متضمناً للتكليف أصلاً مثلاً بالبيع فينتقل المبيع إلى المشتري والثمن إلى بايعه وإذا أمسك البايع بالمبيع ولم يقبضه مع تسلمه الثمن من المشتري يكون إمساكه عدواناً على المشتري ولو كان القبض بعنوان الوفاء واجباً تكليفياً للزم أن يلتزم باستحقاق البايع

---

١) سورة المائدة: الآية ١.

. . . .

عقابين وأنه ارتكب أمرين: أحدهما حرام، والآخر ترك واجب، وهذا ينافي ما ورد في بايع أمسك بالمبيع من استحقاق المشتري تسليمه وقبضه ومع الإغماض عن ذلك ودعوى ظهوره في أنه خطاب لملاك العقد وأرباب العقود فلا ينبغي التأمل في أن وجوب الوفاء في العقود ورد عليه التخصيص أو اعتبر في كل عقد قيداً أو قيوداً كاعتبار الكيل في بيع المكيل وتعين الثمن ومدته وإذا فرض في مورد بالشبهة الخارجية في كون العقد الصادر عن غير باقياً تحت العموم أو خارجاً عنه يكون التمسك بالعموم في الآية من التمسك بالعام في شبهته المصداقية أضف إلى ذلك أن الآية لا تدل على الحكم في الإيقاعات.

والصحيح أنه لا يمكن إثبات اعتبار أصالة الصحة بمعناها الثاني من الكتاب المجيد كما لا يمكن التمسك في اعتبارها بذيل الإجماع فإن الاتفاق على حمل عمل غير على الصحيح وإن كان أمراً محققاً على ما نذكر كما يظهر من كلماتهم في الفروع المتعددة في الأبواب المختلفة خصوصاً في مسائل الخصومات في المعاملات ونحوها إلّا أن كونه من الإجماع التعبدي بحيث وصل إليهم ما لم يصل إلينا من المدرك غير معلوم بل من المحتمل جداً لولا دعوى اليقين أن المستند عندهم ما نذكر من الروايات، والسيرة المستمرة الجارية من المتشرعة وغيرهم من غير ردع من ناحية الشرع من حمل الفعل الصادر عن غير على التمام.

في الاستدلال على اعتبار أصالة الصحة

وقد يستدل على اعتبار أصالة الصحة في المقام بما ورد من التعليل في رواية حفص بن غياث الواردة في اعتبار قاعدة اليد من قوله ﷺ : «لو لم يجز هذا لما قام

. . . .

للمسلمين سوق»[1] بدعوى أن هذا التعليل يجري في أصالة الصحة أيضاً فإنه لو لم تعتبر أصالة الصحة لما قام أيضاً سوق وناقش في ذلك المحقق النائيني ﷺ بأن الحاجة إلى أصالة الصحة ليست بمثابة يلزم من عدم اعتبارها العسر والحرج وقاعدة اليد تغني في الأكثر عن اعتبار أصالة الصحة، ولكن فيه ما لا يخفى، وأن القاعدة لا تغني عن أصالة الصحة فإن اليد لا اعتبار بها فيما إذا علم وجه جريان اليد على المال فلابد في ترتيب الأثر تصحيح الوجه الذي جرى معه اليد على المال كما إذا علم أن المال الذي كان بيد زيد أمانة عنده اشتراه من مالكه وإذا لم يجري أصالة الصحة في ذلك الشراء خصوصاً مع دعوى المالك فساده كيف يجوز الشراء من زيد؟ وإذا كان الحال كذلك في بعض موارد اليد فكيف الحال في غير مواردها؟ مما أشرنا إليها من أفعال غير والصحيح في الجواب مع الغمض عن السند أن غاية ما يقتضي التعليل المذكور اعتبار أصالة الصحة في المعاملات الجارية على الأموال، والمدعى في المقام اعتبار الصحة في أفعال غير من الواجبات وغيرها مما يطلق عليه المعاملة بالمعنى الأعم، ويمكن اتصافها بالصحة والفساد.

وقد يستدل أيضاً على اعتبار أصالة الصحة بما ورد في مشروعية التوكيل حيث إنه لا يحرز عادة صحة عمل الوكيل إلّا بالحمل على الصحة، ولكن لا يخفى ما في هذا الاستدلال أيضاً فإن ما دل على مشروعية الوكالة في المعاملة ونحوها مدلولها عدم لزوم الإتيان بها مباشرة ولكن لا دلالة له على اعتبار قول الوكيل في إحراز صحته فضلاً عن إحرازها بأصالة الصحة حيث لا منافاة بين مشروعية الوكالة في معامله

---

١) الوسائل ١٨: ٢١٥، الباب ٢٥، من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

. . . .

ولزوم إحراز صحتها بوجه معتبر ككون الوكيل ثقة أو عدلاً عارفاً بالصحيح والفاسد وعلى الجملة كما يعتبر إحراز أصل عمل الوكيل في ترتيب الأثر كذلك يعتبر إحراز صحته ولا منافاة بين مشروعية الوكالة ولزوم هذا الإحراز.

وهذا نظير ما دل على صحة الاقتداء بمن يثق بدينه[١] فإن غاية مدلوله إحراز العدالة في إمام الجماعة في جواز الاقتداء به، وأما إحراز صحة صلاته فيمكن أن لا يعتبر في إحرازها أصالة الصحة فلا منافاة بين جواز الاقتداء بالعادل وعدم اعتبار أصالة الصحة فيقتدي به فيما إذا أحرز ولو بالاطمينان أنه لا يصلي بنحو لا يرى صحتها.

والعمدة كما أشرنا في اعتبار أصالة الصحة جريان السيرة الجارية من العقلاء والمتشرعة من حمل الفعل الصادر عن غير على الصحة أي التام وترتيب الأثر عليه ما لم يحرز الخلاف من غير أن يرد من الشرع ما يدل على إلغاء السيرة.

موارد الرجوع إلى أصالة الصحة في عمل غير

وينبغي التنبيه في المقام على أمور:

الأول ـ المراد بالصحة في المقام المحمول عليها فعل غير الصحة الواقعية لا الصحة على اعتقاد الفاعل كما يظهر الحمل على ذلك من بعض كلمات المحقق القمي وغيره ممن استند في اعتبارها لظهور حال المسلم فإن مقتضى الظاهر أي الغلبة في الفاعل المريد لفعل أنه لا يأتي به على الوجه الباطل عنده إلّا مع الغفلة عن بعض خصوصياته التي يعلم باعتبارها فيه والغفلة أمر نادر بالإضافة إلى تذكر الفاعل

---

١) الوسائل ٥ : ٣٨٨، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

. . . .

والتفاته والوجه في الحمل على الصحة الواقعية لا على الاعتقادية مقتضى السيرة الجارية فإنها لا تتبع ظهور الحال خاصة بل يحمل على الصحة الواقعية حتى فيما لم يحرز موافقة العامل مع الحامل في الخصوصيات المعتبرة في ذلك العمل بل مورد ظهور الحال الموجب للوثوق بصحة عمل غير يكون خارجاً عن محل الكلام في أصالة الصحة؛ لأن الوثوق بالشيء في نفسه حجة عقلائية في غير مقام الدعاوى وأصالة الصحة معتبرة مطلقاً.

الثاني ـ قد يعلم عدم علم العامل بالفعل الصحيح والفاسد من جهة جهله بالحكم أو الموضوع فتكون صحة عمله واقعاً بمجرد المصادفة والاتفاق وقد لا يعلم حاله من أنه يعلم الحكم أو الموضوع ولذلك يحتمل صحة عمله لاحتمال علمه بالحكم والموضوع مع احتمال فساده لعدم علمه، وقد يعلم أن العامل يعلم العمل الصحيح والفاسد ومع ذلك يحتمل فساد عمله لاحتمال غفلته حال العمل أو كون الصحيح عنده يغاير الصحيح عند الحامل، وهل يعتبر أصالة الصحة في جميع هذه الصور أو تخص جريانها لبعضها؟

الظاهر أنه لا يمكن لنا اعتبار أصالة الصحة في الصورة الأولى؛ لأن الدليل على اعتبارها السيرة المشار إليها، وثبوتها فيها غير محرز، ومع عدم الإحراز لا يمكن رفع اليد عن الاستصحاب الجاري في ناحية عدم حدوث ذلك الفعل الصحيح المفروض كونه هو الموضوع للحكم بالإضافة إلى غير، وما قيل في وجه عدم الجريان من أن الدليل على اعتبارها ظهور حال المسلم، وأنه لا يقدم على العمل الفاسد، وهذا الظهور لا يتحقق مع العلم بحال المسلم، وأنه لا يعرف الصحيح من الفاسد لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم من أن اعتبار ظهور الحال غير اعتبار أصالة

. . . .

الصحة؛ ولذا تجري أصالة الصحة فيما جهل حال المسلم العامل إذ مع فرض الجهل بحاله لا ظهور في حاله، وعلى ذلك تجري أصالة الصحة في الصورة الثانية فإن جريانها فيها غير قابل للمناقشة، وأما الصورة الثالثة فيحمل عمل غير فيها على الصحيح فيما إذا علم موافقة الحامل مع العامل في الاعتقاد، وكان احتمال الفساد لاحتمال غفلته حال العمل أو علم اختلافهما، ولكن كان الاختلاف بينهما لا بنحو التباين كما إذا اعتقد العامل صحة الغسل ولو مع عدم الترتيب في غسل اليمين واليسار، ولكن يرى الحامل اعتباره مع احتماله أن العامل أيضاً اغتسل ترتيباً بين يمينه ويساره فيجوز للغير الائتمام بإمام يرى عدم الترتيب بين اليمين واليسار مع احتماله رعايته في اغتساله، ودعوى عدم إحراز السيرة في فرض هذا الاختلاف كماترى.

وأما إذا كان الاختلاف بينهما بنحو التباين فلا مورد للحمل على الصحة فإن احتمال الصحة في فعل الفاعل في الفرض لاحتمال غفلته وعدم التفاته، وليس من ديدن العقلاء والمتشرعة حمل فعل الفاعل على الغفلة في مقام ترتيب الأثر. نعم، ربّما يعتبر الشارع اعتقاد الفاعل بصحة عمله موضوعاً للحكم على السائرين بترتيب الأثر كما هو مفاد قاعدة الالتزام كترتيب الأثر على نكاح غير وطلاقه وهذا غير مورد الكلام في المقام.

ما يقال من عدم جريان أصالة الصحة عند الشك في الأركان

الثالث ـ المحكي عن العلامة والمحقق الثاني أن أصالة الصحة تجري في العقود والإيقاعات فيما إذا كان الشك في غير الأركان منهما، وأما إذا كان المشكوك الركن فلا تعتبر أصالة الصحة قال: إذا اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن: ضمنت وأنا صبي فلا ضمان عليّ، وقال المضمون له: ضمنت وأنت بالغ حلف

. . . .

الضامن على عدم بلوغه حال الضمان، ثمّ قال: ولا تجري أصالة الصحة في عقد الضمان ليكون منكرها مدعياً؛ لأن أصالة الصحة تجري في العقود بعد إحراز أهلية التصرف كما إذا اختلفا في تحقق أمر مبطل ففي مثله يقدم قول مدعي الصحة، ونظير مسألة الضمان ما إذا قال البايع: بعتك المتاع بعبد، وقال المشتري: اشتريته بحرّ فإن في هذا المورد أيضاً لا تجري أصالة الصحة ليقدم قول البايع بل تجري أصالة عدم بيع المتاع أو قال البايع: بعتك الحر، وقال المشتري: اشتريت العبد فإنه لا يحمل البيع على الصحة بل الأصل عدم وقوع السبب الناقل بالعبد.

وقال الشيخ ﷺ: لم يعلم الفرق بين مسألة الضمان بدعوى الضامن صغره عند الضمان وبين دعوى البايع صغره عند البيع حيث صرح المحقق الثاني والعلامة بجريان أصالة الصحة ثمّ قال: مقتضى النظر إلى الأدلة من السيرة المشار إليها ولزوم الإخلال هو التعميم ولذا لو شك المكلف في أن اشتراءه المتاع في السابق كان صحيحاً لبلوغه أم كان صغيراً بنى على الصحة، ولو قيل: إن الحكم بالصحة في الفرض لجريان أصالة الصحة في فعل البايع وهو تمليكه المتاع المفروض جرى ذلك في مسألة الدعوى والإنكار حيث إن أصالة الصحة الجارية في فعل البايع توجب تقديم قوله على قول المشتري، وكذا يجري في جميع العقود حيث إن الحكم بصحة فعل أحد الطرفين يوجب الحكم بوقوع الفعل الصحيح من الآخر لعدم تبعض العقد في الحكم بالصحة. نعم، إذا لم يكن في البين طرف آخر كما في الإيقاعات فلا مورد لهذا الكلام فيها وذكر ﷺ أن الخلاف في تحقق شرط مفسد للعقد أو الإيقاع وتقديم مدعى الصحة فيه لا يحتاج إلى أصالة الصحة؛ لأن الأصل في الاختلاف في الشرط الفاسد أو المفسد عدم اشتراطه، وإنما الكلام في أصالة الصحة الموارد التي يكون

. . . .

الأصل فيها عدم تحقق العقد أو الإيقاع التام ليؤخذ فيها الأصل المذكور ويؤخذ بالتمام لأصالة الصحة الجارية فيها.

عدم جريان أصالة الصحة في موارد الشك في قابلية الفاعل للفعل أو قابلية المورد له

ثمّ إنه قد ينسب إلى المحقق الثاني أن مراده مما سبق عدم جريان أصالة الصحة في موردين:

أحدهما ـ ما إذا شك في قابلية الفاعل لإيجاد الفعل بمعنى ولايته على إيجاد الشيء سواء كان الشك في القابلية العرفية والشرعية كما إذا شك في كون البايع مميزاً بالغاً أم لا أو في القابلية الشرعية فقط كما إذا علم كونه مميزاً والشك كان في بلوغه خاصة أو شك في كون المطلق مجنوناً فإنه لا يجري في شيء من قبيل ذلك أصالة الصحة.

والآخر ـ ما إذا كان الشك في قابلية المورد سواء كانت القابلية العرفية التي أمضاها الشرع أو القابلية الشرعية فقط كما إذا شك في أن العوض في البيع ماله مالية عند العقلاء كبعض الحشرات أو في القابلية الشرعية فقط ككون المبيع خلاً أو خمراً فإن هذه الموارد كالصورة الأُولى خارجة عن سيرة العقلاء فتكون موارد الحمل على الصحة في العقود أو الإيقاعات فيما إذا كان الشك فيها من غير ناحية قابلية الفاعل والمورد، وأما إحرازها فلابد من أن يكون من وجه معتبر غير ناحية أصالة الصحة وبتعبير آخر يمكن إحراز تماميتهما بأصالة الصحة من جهة سائر الأُمور المعتبرة فيهما.

وقد يقال: لا ينبغي التأمل في عدم جريان أصالة الصحة فيما إذا كان الشرط

. . . .

المشكوك في العقد أو الإيقاع بحيث لولاه لم يصدق عليه عنوان ذلك العقد أو الإيقاع كالقابلية العرفية في الفاعل أو المورد، وأما إذا كان بحيث لم يمنع فقده عن صدق عنوانهما فيجري أصالة الصحة كالقابلية الشرعية؛ لأن السيرة العقلائية في الحمل على الصحة سابق على الاشتراط الشرعي ولا يمكن دعوى حصول السيرة على الحمل بعد تشريع العقود والإيقاعات وعلى ذلك ففي الشك في بلوغ البايع ونحوه أو الشك في أن العوض في البيع الواقع كان خمراً أو خلاً فلا بأس بالأخذ بأصالة الصحة.

ولكن لا يخفى ما في هذا القول فإن أصالة الصحة في المعاملات وأن تكون بسيرة العقلاء وسيرتهم سابقة على القيود الشرعية إلّا أن المدعى أنه إذا اعتبر في ناحية قابلية الفاعل أمراً بأن يرى أن الفاعل الفاقد له غير قابل للعمل، وكذا في مورد المعاملة بأن يرى أن الفاقد غير قابل لتلك المعاملة يعاملون المتشرعة من العقلاء مع القابلية الشرعية معاملة القابلية العرفية ولا يعتمدون على أصالة الصحة إلّا بعد إحرازها والسيرة العقلائية إنما يعتمد عليها مع عدم ثبوت السيرة المتشرعة على خلافها حيث يعتبر سيرتهم ردعاً كما أن اعتبار البلوغ من الشارع في العقد والإيقاع ردع عن قابلية المميز عند العقلاء ونفي المالية عن الخمر والخنزير ردع عما عندهم من اعتبارهما مالاً.

نعم ذكر الشيخ ﷺ أن السيرة الجارية حتى من المتشرعة هي الحمل على الصحة حتى في موارد الشك في القيود الشرعية كما يظهر ذلك لمن تتبع سيرتهم في الأموال المباعة في السوق في أيدي الناس فإنهم يتعاملون معها معاملة الملك حتى فيما إذا كان الشك في انتقالها إلى بعض البايعين من غير البالغين أو في مقابل ما

. . . .

لا يكون مالاً شرعاً، ولكن لا يخفى ما فيه فإن معاملة المـلك مع تـلك الأمـوال ليس للحمل على الصحة بل لقاعدة اليد الجارية في حق ذي اليد.

ومما ذكر يظهر أنه لو علم أن ما بيده من المال قد اشتراه من غير، ولكن لم يعلم أنه اشتراه قبل بلوغه أم بعده يحكم بكونه ملكاً له لقاعدة اليد نظير ما إذا رأى في يـده مالاً لم يعلم أنه للغير أو ماله يحكم بكونه له، وعلى الجملة البناء عـلى مـلكية المـال في مثل الفروض لقاعدة اليد لا لقاعدة حمل عمل غير عـلى الصـحة ويكشـف عـن ذلك أنه لو رأى أن فلاناً طلق زوجة زيد ولكن لم يعلم أنه كان وكيلاً من قبل زيد أو أن طلاقه فضولي فلا يحمل فعله على الصحة بـأن يـتزوج بـها بـعد انـقضاء عـدتها مـع احتمال أنه لم يكن وكيلاً من قبل الزوج، ونظير ذلك ما إذا رأى شـخصاً أنـه يـبيع دار زيد، ولكن لا يدري أن البايع وكيل عن زيد أو أنه يبيع الدار فضولاً فـلا يـحمل بـيعه على الصحة بأن يشتريها منه ويعطي الثمن بيده إلى غير ذلك وإن لم يكـن مـا ذكـرنا محرزاً فلا أقل من عدم إحراز الحمل على الصحة في موارد الشك في قـابلية الفـاعل أو المورد.

وقد ذكر الشيخ ﷺ أنه لو تنزلنا عما ذكرنا من جريان أصالة الصحة مع الشك في القابلية فلا تجري أصالة الصحة فيما إذا لم يكن في البـين طـرف آخـر بـحيث يـلزم لصحة عمله لإحراز القابلية فيه صحة عمل من يشك في قابليته كما إذا شك فـي أنـه عندما طلق زوجته كان صغيراً فيبطل أم بالغاً وأما إذا شك في أنه عندما اشـترى المـال كان صغيراً أم بالغاً فإنه في هذا الفرض يمكن إحـراز صـحة شـرائـه بـأصالة الصـحة الجارية في بيع البايع فإن صحة البيع لا تتبعض فالحكم بصحته من قبل البـايع يـلزم الحكم بالصحة من جهة الشراء أيضاً بخلاف الشك في بلوغ الزوج عند طلاق زوجته

. . . .

أو إبرائه المديون عن الدين، ولكن لا يخفى ما فيه فإن الصحة المترتبة على فعل البايع وهو الإيجاب هي الصحة التأهلية لا الصحة الفعلية بمعنى أنه لو وقع قبول الإيجاب ممن هو سلطان على قبوله تم البيع، وأما إنه وقع القبول كذلك أم لا فلا يثبت لصحة الإيجاب فالتفصيل على فرض عدم الجريان عند الشك في القابلية لا أثر له لا يقال: إذا جرت أصالة الصحة في فعل البايع يمكن تصحيح الشراء أيضاً بقاعدة الفراغ فإن الشراء فعل نفس الشاك ولا يعتبر في جريان قاعدة الفراغ إلّا مضي نفس العمل والشك في صحته بعد ذلك، وإذا أحرز صحة فعل نفسه والمفروض إحراز فعل البايع يحقق الموضوع للصحة الفعلية فإنه يقال: لا يثبت بلوغ المشتري لا بأصالة الصحة في فعل البايع ولا بقاعدة الفراغ لعدم اعتبار الأصل المثبت والشك في الصحة ناش من الشك في البلوغ على ما تقدم في بيان الفرق بين قاعدة التجاوز والفراغ وقاعدة الفراغ، تتكفل لإحراز العمل الصحيح في مقام الامتثال لا لإثبات الحكم وإحرازه بإحراز الموضوع.

وعلى الجملة: قاعدة اليد الجارية على المال الذي بيده مقتضاها كونه ملكاً له فلا تصل النوبة إلى أصالة عدم وقوع الشراء على ذلك المال: لأنه لا يترتب عليه إلّا عدم كونه مالكاً لذلك المال فتكون قاعدة اليد حاكمة عليها والعجب من الشيخ ﷺ حيث يلتزم في بعض الأمور الآتية أن أصالة الصحة في الإيجاب لا تثبت وقوع القبول.

جريان أصالة الصحة في الأفعال التي عناوينها قصدية

الرابع ـ هو أن جريان أصالة الصحة في عمل غير ينحصر في ما إذا أحرز أصل صدور العمل عن غير وكان الشك في صحته وفساده، وأما إذا لم يحرز أصل العمل فلا موضوع لأصالة الصحة، وعلى ذلك لو وقع الشك في زوال عين النجاسة عن

. . . .

الثوب الذي غسله غير لا تجري أصالة الصحة في غسله فإن مع احتمال بقاء العين لا يحرز غسل موضعها بخلاف ما إذا أحرز زوال العين، ولكن شك في طهارة الثوب ونجاسته للشك في ورود الماء على الثوب المتنجس أو وروده على الماء القليل المغسول به فإنه لا بأس بأصالة الصحة، ونظير ما ذكر ما إذا شك في كون الصادر عن غير بقصد النيابة عن غير أم لا فإن قصد النيابة يوجب استناد الفعل إلى المنوب عنه وأصالة الصحة لا تثبت حصول ما كان على المنوب عنه ولذا يتعين إحراز صدور الفعل عن الأجير بقصد النيابة في القضاء عن المنوب عنه ولو كان الإحراز بإخبار الأجير إذا كان ثقة وكذا بإخبار غاسل الثوب بإزالة العين.

نعم، بعد إحراز أن فعل الأجير وصدور العمل عنه بقصد النيابة يحمل عمله على الصحيح إذا كان ممن يحتمل في حقه علمه بالصحيح والفاسد بخلاف ما إذا لم يعلم صدور الفعل عنه بقصد النيابة فإنه لا مجرى لأصالة الصحة مع عدم العلم بصدور العمل بقصدها.

وعن الشيخ ﷺ أن ما يأتي به الشخص من العمل الذي على عهدة غير كالصلاة عن الميت لها جهتان: إحداهما ـ أن ما يأتي به هو العمل على غير، والأخرى ـ أنه عمل المباشر، وللفعل المأتي به آثار الجهتين مثلاً يراعي في صلاته عن الميت ما على الميت من القصر والتمام، ومن حيث إنها فعله يراعي وظيفة الجهر والإخفات والستر وترك لبس الحرير وعلى ذلك فإن شك في قصده النيابة لا يترتب عليه سقوط ما كان على الميت وإن يستحق الأجرة بمقتضى أصالة الصحة، ولكن لا يخفى ما في تفكيكه ﷺ بين استحقاق الأجرة وسقوط ما على المنوب عنه فإنه مع إحرازه قصد النيابة لا يحرز تسليم العمل المستأجر عليه حتى يستحق المطالبة بالأجرة.

. . . .

وبتعبير آخر أصالة الصحة في عمل النائب لا تثبت وقوعه بقصد النيابة عن غير واستحقاق الأُجرة مترتب على وقوعه صحيحاً بقصد النيابة، وما دام لم يثبت ذلك فلا يستحق الأُجرة ثمّ إن وقوع العمل منه بقصد النيابة أم لا، لا يعلم إلّا من قبل العامل نوعاً ولا سبيل للغير إلى العلم بقصده فهل يكتفي في إحراز ذلك مجرد أخباره بوقوع العمل بقصدها على ما هو المعروف في الألسنة أن كل ما لا يعلم إلّا من قبل الشخص يقبل قوله فيه، أو لابد من إحراز ثقته أو عدالته حتى يقبل قوله فيه، وقد أشرنا إلى كفاية إخباره إذا كان ثقة ولا تعتبر العدالة حيث إن مقتضى السيرة العقلائية الاكتفاء بخبر الثقة في مثل هذه الموارد وأما ما هو معروف في الألسنة فلا دليل عليه على عمومه.

نعم: قام الدليل في بعض الموارد على قبول قول الشخص فيه من غير اعتبار كونه ثقة كقبول قول المرأة في حيضها وطهرها وكونها معتدة أو انقضت عدتها، وأما بالإضافة إلى الأفعال التي لا تكون عناوينها قصدية ومع ذلك يتصف الفعل بالصحة تارة وبالفساد أُخرى فالحمل على الصحة فيها فيما إذا أُحرز أو احتمل أن الفاعل يعلم الصحيح منه والفاسد أو احتمل ذلك في حقه على ما تقدم فإنه مع هذا الفرض في مورد يحمل فعله على الصحيح، وعلى ذلك فإن علم أن غاسل الثوب لا يعلم نجاسته أو لا يعلم كيفية تطهيره من نجاسة البول مثلاً فلا مورد لأصالة الصحة، وهل يعتبر في الحمل على الصحة مضافاً إلى ما ذكر إحراز أن الفاعل يريد الفعل الصحيح؟ كما إذا كان للفعل عنوانان كغسل الثوب المتنجس فإنه ينطبق عليه عنوان الغسل وعنوان التطهير إذا روعي في الغسل شرايط التطهير فهل يكتفي في الحمل على الصحة ما إذا أُحرز أن الفاعل قصد غسله أو يعتبر إحراز قصده عنوان التطهير فإن لم يحرز ذلك فلا تجري أصالة الصحة؛ لأن الدليل على اعتبارها هي السيرة

. . . .

المشار إليها ولم يحرز ثبوتها مع عدم إحراز العنوان الثاني كما إذا احتمل أن الفاعل ممن لا يبالي بوقوع الفعل صحيحاً أو فاسداً ولا يبعد أن يكون إحراز السيرة في خصوص إحراز قصد الصحيح في الموارد المذكورة.

الخامس ـ ذكر الشيخ ﷺ أن مقتضى أصالة الصحة في عمل تحققه واجداً لما يعتبر في ترتب الأثر المقصود منه مثلاً صحة الإيجاب كونه بحيث إن تحقق معه قبول مع سائر ما يعتبر في ترتب الأثر المرغوب منه ترتب ذلك الأثر من انتقال المالين في البيع والإجارة ونحوهما والزوجية في النكاح إلى غير ذلك ولو شك في كون الصادر عن الموجب فاسد بمعنى عدم كون إيجابه واجداً لما يعتبر في الإيجاب ككونه بالعربي يحكم بكونه صحيحاً، ولكن إذا شك في حصول القبول أو في تحقق القبض المعتبر في الهبة وبيع السلم والصرف إلى غير ذلك فلا يقتضي حمل الإيجاب على الصحة تحققها؛ لأن الثابت بأصالة الصحة الجارية في الإيجاب الصحة التأهلية وهي كونه بحيث يترتب عليه الأثر المرغوب على تقدير حصول غيره مما يعتبر من القبول والقبض إلى غير ذلك.

ثمّ قال: وعلى ذلك فلو رجع المرتهن عن إذنه للراهن في بيع الرهن وشك في أن بيع الراهن كان قبل رجوعه عن إذنه أم بعده فلا يمكن الأخذ بأصالة الصحة في إذنه في الحكم بصحة البيع، ولا بأصالة الصحة في رجوعه في الحكم بفساده؛ لأن أصالة الصحة في الإذن معناه أنه لو وقع البيع بعده وقبل الرجوع حصل انتقال الرهن إلى المشتري والثمن إلى الراهن وهذه الصحة التأهلية قطعية حتى على فرض إحراز وقوع البيع بعد الرجوع كما أن صحة الرجوع معناها أنه على تقدير وقوع البيع بعده لما ترتب عليه النقل والانتقال كما لا تجري أصالة الصحة في نفس البيع فإنه لا تثبت وقوع البيع بعد الإذن وقبل الرجوع إلّا أن يتمسك في إثبات صحة البيع بالصحة الفعلية بالاستصحاب في

. . . .

ناحية بقاء الإذن عند البيع وعدم الرجوع فيه إلى تمام العقد ولكن هذا التمسك مع أنه لا يرتبط بأصالة الصحة يعارضه الاستصحاب في ناحية عدم البيع إلى زمان الرجوع، ولا يخفى أن ما ذكره في المقام ينافي ما تقدم منه ﷺ من أنه لو شك في أن شراءه السابق كان حال بلوغه أو صغره تكون أصالة الصحة الجارية في بيع البايع موجباً للحكم بصحة الشراء.

أقول: لا يخفى أنه لو كان إذن المرتهن في بيع الرهن إسقاطاً لحق الرهانة فلا يفيد رجوعه عن إذنه ويصح بيع الراهن وإن لم يكن إسقاطاً له فأصالة الصحة وإن لا تجري في بيعه إلّا أنه يحكم بصحة بيعه للاستصحاب في بقاء إذنه وعدم رجوعه إلى تمام البيع، ولا يعارض هذا الاستصحاب بالاستصحاب في عدم وقوع البيع إلى زمان الرجوع فإن هذا الاستصحاب لا يثبت وقوعه بعد رجوعه وبتعبير آخر وقوع البيع محرز وكأن المرتهن قد أذن في البيع قبل ذلك، وإذا أحرز عدم رجوعه وبقاء إذنه إلى زمان البيع يتم موضوع النقل والانتقال.

وقد تحصل مما تقدم أنه لو أحرز حصول الفعل ممن له سلطنة على ذلك الفعل في مورد قابل له فمع احتمال أن الفاعل يعلم بكيفية الفعل الصحيح يحمل فعله على الصحة، وإن توقفت الصحة الفعلية على حصول فعل شخص آخر لا يعلم بحصوله فلا يحرز حصوله بأصالة الصحة في فعل ذلك الفاعل كما إذا شككنا في حصول القبول للطرف الآخر في العقد فلا يثبت حصوله بأصالة الصحة في إيجاب الموجب، وكذلك إذا شككنا في حصول القبض من المتهب فإن أصالة الصحة في الإيجاب والقبول لا تثبت تحقق القبض بلا فرق بين القول بأن القبض وصول المال إلى يد المتهب أو التخلية بينه وبين المال بحيث يمكن له أخذه.

. . . .

عدم اعتبار أصالة الصحة في موارد جريانها بالإضافة إلى مثبتاتها

السادس ـ لا يخفى أن أصالة الصحة في عمل غير إنما تقتضي ترتيب الأثر المترتب على ذلك الفعل وأما اللازم لصحته أو ملازمها فلا يثبت شيء منهما مع الشك في وجودهما بأصالة الصحة في ذلك العمل بأن يترتب الأثر الشرعي على ذلك اللازم أو الملازم أيضاً، وهذا لعين ما ذكرناه في عدم اعتبار الاستصحاب أو قاعدة الفراغ بالإضافة إلى مثبتاتها سواء قلنا بأن أصالة الصحة في عمل غير كقاعدة الفراغ والاستصحاب من الأصول العملية أو أنها من الأمارات فإن عمدة الدليل على اعتبارها السيرة الجارية من العقلاء حتى عند المتشرعة منهم، والسيرة في إثبات ما ذكر غير محرزة إن لم يحرز عدم ثبوتها، وقد فرع الشيخ ﷺ على ذلك ما إذا شك في أن شراء المشتري من البايع كان بعين مملوكة له أو كان الثمن في الشراء الخمر أو الخنزير فيحكم بأصالة الصحة بصحة الشراء ولكن لا يحكم بخروج تلك العين عن ملك المشتري ومن تركته إن مات ودخولها في ملك البايع لأصالة عدم انتقالها عن ملكه، وهذا نظير ما تقدم من أنه لو شك في صلاة العصر أنه صلى الظهر قبل ذلك أم لا أنه يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر لا فعل الظهر من حيث هو واجب نفسي حتى لا يجب إتيانه ثانياً إلّا إذا كان الشك في الشيء بعد خروج وقته.

ولا يخفى ما في كلامه في مسألة الشك في أن الشراء كان بما يملكه من العين أو بما لا يملكه من الخمر والخنزير حيث تقدم أنه لا مجرى لأصالة الصحة إلّا مع إحراز قابلية المورد ومع الشك المفروض لا يحرز قابلية العوض للشراء به فيؤخذ بالاستصحاب في بقاء تلك العين في ملك المشتري إلى زمان موته فإن كان المبيع موجوداً يحكم ببقائه على ملك بايعه أخذاً بالاستصحاب بلا فرق بين أن يكون ذلك

. . . .

المبيع بيد بايعه أو بيد المشتري فإنه إن كان بيد بايعه فالأمر ظاهر لقاعدة يده عليه، وإن كان بيد المشتري لوقوع المعارضة بين يده على المبيع ويده على تلك العين، وبعد تساقطهما يرجع إلى بقاء المالين على حالتهما الأولية.

وأما ذكره ﷺ من التنظير فلا يمكن المساعدة عليه سواء كان الشك في الإتيان بالظهر أثناء صلاة العصر أو بعد الفراغ عنها فإنه إن وقع الشك لم تجر قاعدة الفراغ ولا التجاوز في صلاة الظهر حيث إن صلاة العصر من أولها إلى آخرها مشروطة بوقوعها بعد الظهر. ومع الشك في أثناء شك في صحة العصر قبل الفراغ منها وصلاة الظهر غير مشروطة بوقوعها قبل العصر ليجري فيها قاعدة التجاوز فالوظيفة حينئذٍ العدول من العصر إلى الظهر، وأما إذا شك في إتيان الظهر بعد الفراغ من العصر فصلاة العصر صحيحة قطعاً؛ لأن اشتراط الترتيب ذكري وعليه الإتيان بالظهر للاستصحاب في عدم الإتيان بها ولكون الشك فيه قبل خروج الوقت.

ثمّ إن الشيخ ﷺ تعرض لما ذكره العلامة في القواعد من آخر كتاب الإجارة قال العلامة في مسألة اختلاف المؤجر والمستأجر: كما إذا قال المؤجر آجرتك الدار كل شهر بدرهم وقال المستأجر استأجرتها منك سنة بدينار ففي تقديم قول المستأجر نظر حيث إن أصالة الصحة في الإجارة لا تعين السنة، وإن قلنا بتقديم قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول[1].

أقول: لا يمكن القول في فرض المسألة بصحة الإجارة في الشهر الأول: لأن المؤجر يدعي إجارة كل شهر بدرهم فيطالب المستأجر في الشهر الأول بدرهم

---

١) قواعد الاحكام ٢: ٣١٠.

. . . .

والمستأجر يدعي الإجارة في سنة بدينار، وبناءً على انحلال الإجارة يدعي المشتري تملك منفعة الدار في الشهور الباقية أيضاً في مقابل دينار وإذا كان الدينار بعشرة دراهم تكون الأُجرة الواقعة في شهر أقل من درهم فلااتفاق بينهما في الإجارة بشيء حتى في الشهر الأول فيكون المرجع التحالف لأصالة عدم جريان الإجارة لا على سنة ولا على شهر على ما يذكره مالك الدار.

نعم، إذا كانت الأُجرة التي يدعيها المالك لكل شهر مساوية للأُجرة الانحلالية أو أكثر فأمكن أن يقال بصحة الإجارة في الشهر الأوّل: لأن إجارته متفق عليها بينهما من غير دعوى للمؤجر على المستأجر بخلاف المستأجر فإنه يدعي تملك المنفعة في الشهور الآتية من الثمن فالمالك ينكرها ثمّ ذكر الشيخ ﷺ ما ذكره العلامة في آخر كلامه قال العلامة: وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر فيما إذا اختلف المؤجر والمستأجر في تعيين المدة أو الأُجرة فادعى المؤجر عدم التعيين وأن الإجارة فاسدة وقال المستأجر التعيين فيهما وأن الإجارة صحيحة ثمّ استقرب العلامة ﷺ تقديم قول المستأجر لأصالة الصحة فيما إذا لم يتضمن كلام المؤجر دعوى على المستأجر.

وما ذكر ﷺ عن العلامة ثانياً في ذيل كلامه المتقدم في القواعد ما إذا اختلف المؤجر والمستأجر في تعين المدة أو الأُجرة فادعى المؤجر عدم التعيين فتكون الإجارة باطلة وقال المستأجر بالتعيين فيهما فتكون صحيحة فإن العلامة قد استشكل في تقديم قول المستأجر لما تقدم من أن أصالة الصحة لا تثبت ما عينه المستأجر من المدة أو الأُجرة ثمّ ذكر أن الأقوى التقديم فيما إذا تضمن قول المستأجر دعوى على المالك[1] وقال في

______

١) قواعد الاحكام ٢: ٣١٠.

. . . .

جامع المقاصد في شرح هذا الكلام أن المستأجر إن ادعى الأجرة المسماة بمقدار أُجرة المثل أو الأزيد فلا يكون قوله متضمناً للدعوى على المؤجر وإن كان أقل يكون قوله متضمناً لدعوى الضرر على المؤجر فلا وجه لتقديم قوله حيث إن نقص الأجرة ضرر على المالك وأصالة الصحة لا تثبته.

أقول: يفرض تارة، اختلافهما بعد انقضاء المدة التي يدعيها المستأجر وأُخرى قبل انقضائها فإن كان الاختلاف بعد الانقضاء وكون الأُجرة المسماة بمقدار أُجرة المثل أو الأزيد فلا مورد لأُصالة الصحة؛ لاستحقاق المؤجر الأجرة المساوية لأُجرة المثل سواء كانت الإجارة صحيحة أم فاسدة؛ لأن استيفاء منفعة الدار أو تلفها بيد المستأجر موجب للضمان إذا لم يكن التسليط تبرعياً وأما إذا كان قول المستأجر الأجرة الأقل من أجرة المثل يكون متضمناً للدعوى على المالك بعدم استحقاق مقدار الناقص وأُصالة الصحة في الإجارة لا تعين الأُجرة الأقل فيحلف المالك على ما يدعيه ويأخذ منه أُجرة المثل؛ لقاعدة الضمان المشار إليها، وكذا يتضمن قول المستأجر لدعوى على المؤجر إذا كان الاختلاف بينهما قبل انقضاء مدة الإجارة التي يدعيها المستأجر حيث قوله يتضمن دعوى تملكه لمنفعة الدار في تلك المدة فلا يجوز للمؤجر أخذ العين منه فيحلف المالك ويأخذ العين.

بقي في المقام أمر وهو أنه لا ينبغي التأمل في تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب الحكمي نظير بقاء المال على ملك مالكه الأولي، وعدم حدوث الزوجية، وغير ذلك فإن مع جريان أصالة الصحة في عمل عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما لا يبقى شك في الصحة وما يترتب عليها من سائر الآثار، وكذلك لا ينبغي التأمل فيما كان مع قطع النظر عن أصالة الصحة أصل موضوع يقتضي بطلان عمل

. . . .

غير عند الشك فيه يسقط عن الاعتبار مع جريان أصالة الصحة، وإن كان منشأ الشك في الصحة الشك في تحقق ذلك الشيء بأن يحسب ذلك الشيء تحققه موضوعاً أو قيداً لموضوع الصحة حيث مع إحراز جريان أصالة الصحة بالسيرة الجارية فيها في المورد يلغى الأصل النافي في المورد كالاستصحاب في عدم ذلك الشيء، ولا يمكن أن تكون أدلة اعتبار الاستصحاب رادعة من السيرة؛ لما تقدم في بحث حجية الأخبار أن الردع عن السيرة لابد من أن يكون وارداً في خصوص مورد السيرة كما إذا علمنا بوقوع الطلاق من الزوج لزوجته في حضور شخصين نشك في عدالتهما فمقتضى أصالة الصحة وقوع الطلاق صحيحاً فيجوز للغير تزوجها بعد انقضاء عدتها، ولكن لو كان لعدالتهما أثر آخر غير مربوط بصحة الطلاق لا يترتب على أصالة الصحة ذلك الأثر كما إذا أردنا الاقتداء بأحدهما في الصلاة أو حضرا عند القاضي بالشهادة لأمر فلا يجوز للقاضي الاعتماد على أصالة الصحة في ذلك الطلاق في قبول شهادتهما في المرافعات؛ لأن الثابت بمقتضى السيرة هو الحكم بصحة طلاق الزوج عندهما إذا احتمل أن الزوج يعرف اشتراط حضور العدلين في طلاق زوجته وأما إذا لم يثبت جريان السيرة على الحمل على الصحة كما في موارد الشك في قابلية الفاعل أو قابلية المورد فيرجع فيها إلى مقتضى الأصل النافي على ما تقدم لعدم اعتبار أصالة الحمل على الصحة فيها ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره الشيخ ﷺ في تقريب تقديم أصالة الصحة على الأصل الموضوعي في موارد جريانها.

عدم جريان الاستصحاب في ناحية عدم الشرط مع جريان أصالة الصحة

وقد ظهر مما ذكرنا أن الوجه في تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب في ناحية عدم حصول الشرط في العقد أو الإيقاع أو غيرهما في موارد إحراز قابلية

. . . .

الفاعل، والمورد هو أن إحراز جريان السيرة على الحمل بالصحة فيه يوجب إلغاء الاستصحاب في ناحية عدم حصول الشرط؛ لأن مع عدم الإلغاء يوجب لغوية اعتبار أصالة الصحة؛ لأن في جل موارد الحمل على الصحة يكون مقتضى الاستصحاب فساد العمل نظير ما تقدم في قاعدة الفراغ من أن تقديم الاستصحاب في عدم الوضوء عندما شك فيه بعد الفراغ من الصلاة يوجب إلغاء قاعدة الفراغ.

ولكن ذكر الشيخ لعدم جريان الاستصحاب مع أصالة الصحة وجهاً آخر وهو أن الاستصحاب في عدم بلوغ البايع مثلاً في العقد الواقع خارجاً لا يقتضي بنفسه عدم حصول النقل والانتقال بل بما أن مع صدوره من غير بالغ لا يتحقق العقد الصادر من البالغ وصدوره من البالغ سبب لحصول النقل والانتقال وعدم حصول المسبب مستند إلى عدم حصول السبب لا لصدور العقد من غير بالغ وإذا كان مقتضى أصالة الصحة صدور العقد المفروض من البالغ ثبت السبب ولم يبق مجال لعدم تحقق السبب وبتعبير آخر صدور العقد من غير البالغ ضد للسبب الناقل لا أنه بنفسه يقتضي عدم المسبب، والذي يقتضي عدم المسبب عدم السبب ولا مجال لعدم السبب مع ثبوت السبب بأصالة الصحة، ولكن لا يخفى ما فيه فإنه لولا لزوم اللغوية وعدم المعنى لاعتبار الاستصحاب مع جريان السيرة على الحمل على الصحة كما إذا فرض عدم اللغوية وكون الدليل على اعتبار الحمل على الصحة دليلاً لفظياً قابلاً للمعارضة والتخصيص لكان الاستصحاب في عدم بلوغ البايع في العقد الصادر خارجاً مثبتاً لعدم تحقق السبب.

وبتعبير آخر إذا كان مقتضى أصالة الصحة في البيع تحقق السبب وهو وقوع البيع المفروض من البالغ كان مقتضى استصحاب عدم البلوغ في الصادر عنه البيع

. . . .

عدم تحقق السبب الناقل والحاصل الوجه في تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب ما ذكرنا من ثبوت حصول الشرط بالإضافة إلى العمل الواقع عن غير لا الحكم بحصوله في نفسه حتى بالإضافة إلى سائر الآثار المترتبة على حصوله.

قاعدة اليد

في تقدم قاعدة اليد على الاستصحاب

لا ينبغي التأمل في عدم جريان الاستصحاب في موارد جريان قاعدة اليد سواء قيل بأن قاعدة اليد من الأمارات أو أنها من الأُصول لما تقدم في وجه تقديم أصالة الصحة في عمل غير من أنه لولا تقدمها على الاستصحاب لاختص جريانها بموارد نادرة حيث إن الوجه المذكور يجري في تقديم قاعدة اليد أيضاً وأنه لولاها لما كان للمسلمين سوق فإن الأيدي إلّا في النادر مسبوقة بعدم الملكية وقد اشتهر عدم جريان قاعدة اليد في موردين، وأنه يؤخذ فيهما بمقتضى الاستصحاب لا لتقديم الاستصحاب على قاعدة اليد بل؛ لأن قاعدة اليد لا دليل عليها فيهما وإن يظهر من كلام المحقق النائيني واليزدي ﷺ حكومة خطابات الاستصحاب على قاعدة اليد فيهما.

المورد الأوّل ـ ما إذا اعترف ذو اليد بانتقال المال إليه من المدعي أو مورثه فإنهم ذكروا أن قول ذي اليد بأن المال ملكه إذا انضم إليه اعترافه بأن المال انتقل إليه من المدعي بالبيع أو بالهبة أو بغير ذلك ينقلب إلى الدعوى على من اعترف له بأن المال كان ملكاً له أو لمورثه فيصير المدعي على ذي اليد منكراً وذو اليد مدعياً حيث إن صاحب اليد يدعي بحسب اعترافه انتقال المال إليه عمن اعترف له بأنه

. . . .

كان مالكاً والمعترف له ينكر النقل والانتقال وعدم اعتبار قاعدة اليد في الفرض لما ذكرناه من أن عمدة الدليل على اعتبارها السيرة العقلائية حتى من المتشرعة ولا يأخذون باليد في موارد اعتراف ذو اليد في مقابل دعوى المعترف له أو وارثه وأما الرواية أيضاً فلا يزيد مدلولها غير إمضاء السيرة العقلائية كما يظهر بالتأمل في مدلولها والتعليل الوارد فيها.

وذكروا أن ذلك مقتضى اعتراف ذي اليد لا مقتضى كون المال سابقاً ملكاً للمدعي لئلا يكون فرق في انقلاب الدعوى بين اعتراف ذي اليد أو قيام البينة بأن المال كان في السابق ملكاً للمدعي أو مورثه أو علم القاضي بذلك فإن مقتضى نفوذ الإقرار وترتيب الأثر عليه غير إحراز الواقع وترتيب الأثر عليه كما إذا اعترف ذو اليد بأن المال الذي بيده لزيد ثمّ اعترف ثانياً بأنه لعمرو فإنه ينفذ كلا الإقرارين تؤخذ منه العين فتعطى لزيد وتؤخذ منه القيمة وتعطى لعمرو مع أن المال في الواقع لأحدهما لا لكل واحد منهما. وقد نوقش في الالتزام بالانقلاب بأنه لا يصح عليه المنقول في الاحتجاج وغيره عن أمير المؤمنين عليه السلام في مخاصمة فاطمة عليها السلام مع الأوّل في أمر فدك حيث اعترفت (سلام اللّه عليها) بأن فدكاً كانت لرسول اللّه صلى الله عليه وآله وقد أخذتها من أبيها نحلة[1].

وحيث إن أبا بكر بزعمهم كان ولياً تكون دعواه بأنه صدقة وفيء للمسلمين مع انضمام اعترافها عليها السلام بأنها كانت لرسول اللّه موجباً لانقلاب الدعوى مع أن علياً عليه السلام قد أنكر على أبي بكر مطالبته البينة من فاطمة عليها السلام على أنه نحلة أبيها وأنه يلزم

---

١) الاحتجاج (للطبرسي) ١ : ٢٣٤. الأسوة للطباعة والنشر.

. . . .

مطالبته البينة ممن يدعي على فاطمة عليها السلام.

وقد أجاب المحقق النائيني قدس سره عن المناقشة بأن اعتراف ذي اليد بكون المال في السابق للمدعي أو مورثه وأن يوجب الإنقلاب في الدعوى فيكون ذو اليد مدعياً والمدعي منكراً إلّا أن قضية أمر فدك لا تدخل في هذه الكبرى، والوجه في ذلك أن التبدل في الملكية التي هي إضافة خاصة بين المال والمالك يكون: بتبدل المالك تارة بأن يقوم غير مقام المالك كما في مورد الإرث فإن الورثة بموت المورث يقومون مقامه فيكون المال المضاف إلى المورث مضافاً إليهم، ويكون بتبدل المملوك أخرى كما في مورد البيع وغيره من المعاوضات المالية فإنه إذا باع المالك داره بثمن كان المضاف إلى مالكها قبل البيع هو الدار وبعد البيع يكون الثمن كما أن الأمر في ناحية المشتري بالعكس، ويكون ثالثةً بتبدل نفس الإضافة كما في مورد الهبة والوصية فإن الواهب عند هبته يوجد إضافة المال الموهوب إلى المتهب ويقطعها عن نفسه كما أن الموصي يقطعها عن نفسه في ظرف موته ويوجدها للموصي له، ففي قضية فدك المسلمون أو فقراؤهم لم يكونوا وارثين للنبي صلى الله عليه وآله على طبق الحديث المجعول حتى يكون إقرار فاطمة عليها السلام بأن فدكاً كانت لأبي وقد جعلها نحلتي حال حياته اعترافاً لكونها للمسلمين أو فقرائهم فيوجب الانقلاب في دعواها بل هذا نظير ما كان ذو اليد مدعياً أن المال الذي بيده قد انتقل إليه من زيد المتوفى حال حياته وقال شخص أو أشخاص من غير يد على ذلك المال أن زيداً أوصى لنا ذلك المال فإنه يحسب ذو اليد منكراً وعلى المدعين للوصية لهم إقامة البينة عليها بل الأمر في الحديث المجعول ليس من قبيل الوصية أيضاً حيث إن فقراء المسلمين مصرف لذلك المال على طبق ذلك الحديث فلم يبق في مقابل يد فاطمة عليها السلام إلّا استصحاب

وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها؛ لأخصيّة دليله من دليلها لإعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها، واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها، هذا مضافاً إلى وهن دليلها

بقاء فدك في ملك رسول الله إلى وفاته وهذا الاستصحاب محكوم بقاعدة اليد، وملخص الكلام إنما تنقلب الدعوى باعتراف ذي اليد إذا كان المدعي في الواقعة نفس المعترف له أي المقر له ويلحق بذلك إذا كان المدعي وارث بحيث يقوم مقام نفس المقر له ففي هذه الصورة لا اعتبار بيد ذي اليد بل يحسب مدعياً وأما إذا كان المدعي أجنبياً عن المقر له المتوفى بأن ادعى شخص أنه أوصى له المتوفى بذلك المال فعليه إقامة البينة على دعوى الوصية له وإلّا يحلف ذو اليد ويسقط بحلفه دعوى المدعي.

المورد الثاني ـ ما إذا علم كون اليد في السابق من ذي اليد يد غير ملك بأن كان المال في يده أمانة أو عارية أو إجارة أو غصباً وشك في تبدلها إلى يد ملك فيقال هذه اليد غير معتبرة ولا تكون مثبتة للملك، وقيل وجهه كما عن السيد اليزدي في ملحقات العروة والمحقق النائيني ﷺ أن الاستصحاب الجاري في ناحية حال اليد يخرجها عن موضوع اعتبار قاعدة اليد فإن الموضوع لها اليد المشكوكة ومع الاستصحاب في كونها على ما كان لم يبق شك فيها، وهذا نظير الاستصحاب في عدم البلوغ في المفتي حيث يخرج فتواه عن الاعتبار، وفيه ما لا يخفى فإن ظاهر القائلين بعدم اعتبار قاعدة اليد في الفرض أن عدم اعتبارها لا للاستصحاب بل لو لم يجر الاستصحاب أيضاً كما لو قيل بعدم اعتبار الاستصحاب لكان المرجع غير قاعدة اليد حيث إن العمدة في دليل اعتبار قاعدة اليد السيرة المشار إليها ولم تحرز السيرة في مفروض المقام، وما تقدم في رواية حفص بن غياث: «لو لم يجز ذلك لم يقم

بكثرة تخصيصه، حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، وقوة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل.

لا يقال: كيف يجور تخصيص دليلها بدليله؟ وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه، وموجباً لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما

للمسلمين سوق»[١] ظاهرها اليد المشكوكة على المال من حين الحدوث مع أن سندها لا يخلو عن المناقشة، وقد يقال: إنه يعم المفروض قوله عليه السلام في موثقة يونس بن يعقوب من استولى على شيء منه فهو له[٢] رواها في الوسائل في باب حكم اختلاف الزوجين أو ورثتهما في متاع البيت وظاهرها اعتبار اليد والاستيلاء الفعلي وفيه أن ظاهرها أيضاً احتمال ملكية المستولي من أوّل استيلائه.

ولكن يمكن الاستدلال على عموم السيرة بما إذا كانت اليد كذلك وادعى كل من ذي اليد وشخص آخر في عرض دعوى ملكية ذي اليد أن المال له فإنه لو كان المدعي هو المالك الأوّل ومع اعتراف ذي اليد أنه كان له فقد تقدم انقلاب الدعوى في الفرض ولو كان غير ذلك المال فاللازم الحكم في المال بالتنصيف كما هو الحال في دعوى شخصين ملكية مال مع عدم اليد لواحد منهما مع أنهم ذكروا أن ذا اليد يحلف على نفي دعوى الآخر مع عدم البينة له فيأخذ المال.

في اعتبار قاعدة اليد في موارد إثبات ملكية المنفعة ونحوها

بقي في المقام أمران:

الأوّل ـ هل اليد على منفعة العين تعتبر في كون ذي اليد مالكاً لها كما إذا علم

---

١) الكافي ٧: ٣٨٧.

٢) وسائل الشيعة ١٧: ٥٢٥، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

هو الحال بينه وبين أدلة سائر الأمارات، فيكون ـ هاهنا أيضاً ـ من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصّص.

فإنه يقال: ليس الأمر كذلك، فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلّا أنه ليس منها بعنوان ما طرأ

بأن العين وقف وقد تصدى ذو اليد لإجارتها فيحكم بكونه مالكاً للمنفعة أو متولياً للوقف فيجوز الاستيجار منه لا يبعد ذلك؛ لأن اليد على العين كما أنها أمارة ملك العين عند احتماله كذلك أمارة لملك منفعتها والمتبع في السيرة المشار إليها كون يده على منفعة العين ولا يبتني بناؤهم على ذلك على صورة بنائهم على ملك العين خاصة ليلزم عدم البناء في موارد العلم بعدم كون العين ملكاً له بل مع احتمال كون ذي اليد ذا حق في العين تكون يده معتبرة في إحراز ذلك الحق كحق الاختصاص والانتفاع.

ولو كانت عين بيد شخص يصرف منافعها وريعها على علماء البلد أو فقرائه بعنوان كونها وقفاً عليهم أو وصية وأدعى شخص ملكية تلك العين يكون مدعياً ومثل ذلك الأنهار المملوكة في القرى فإن أهلها ينتفعون بالماء الجاري فيها للشرب وغسل الثياب ونحو ذلك فلا يجوز لمشتري النهر من مالكه أن يمنع أهل القرية عن الانتفاع من مائه في مثل ما ذكر بل لا أثر لمنعه؛ لأن يد أهل القرية على النهر أمارة كونهم ذوي حق عليه من أول الأمر ولعله يشير إلى ذلك مكاتبة محمد بن الحسين إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كان له رحى على نهر قرية والقرية لرجلٍ فأراد صاحب القرية أن يسوق الماء إلى قريته في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى أله ذلك أم لا؟ فوقع عليه السلام: «يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه المؤمن»[1].

---

١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٤٣، الباب ١٥ من أبواب إحياء الموات وفيه حديث واحد.

عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فدليل الإستصحاب الدالّ على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة، رافع لموضوعه أيضاً، فافهم.

الثاني ـ أمارية اليد لملك العين تحتاج إلى انضمام دعوى ذي اليد ملكيتها أو أن اليد بانفرادها أمارة لملكها ما لم يحرز أنه غير مالك أو لم يعترف بعدم كونه مالكاً حيث إن اعتبار اليد من الطريقية فلا يكون لها اعتبار مع إحراز الخلاف أو اعترافه بعدم ملكها، وكذا لا يعتبر في أمارية اليد تصرف ذي اليد فيما بيده في أمارية اليد فإذا مات يحكم بكون ما بيده ملكه، وداخل في تركته مع عدم إحراز الخلاف، وهل يقدح في أمارية اليد قوله عدم علمه بكون ما بيده ملكاً له أم لا؟ فقد يقال بعدم اعتبارها مع اعتراف ذيها بعدم علمه بكونه له، ويستظهر ذلك من صحيحة جميل بن صالح المروية في باب اللقطة قال: قلت لأبي عبدالله ٧: «رجل وجد في منزله ديناراً قال: يدخل منزله غيره قلت: نعم كثير، قال: هذا لقطة، قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً قال: يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً؟ قلت: لا، قال: فهو له»[1] ولكنها بذيلها على خلاف الاستظهار أدل، ولعل الحكم في الصدر باعتبار أن المنزل إذا كان في تناول الأشخاص الكثيرين يكون للواردين أيضاً يد عليه بخلاف الصندوق الذي فرض عدم دخوله بيد غيره. نعم، لا يبعد أن يكون اختصاص اعتبار اليد مع عدم علم ذي اليد بأنه ملكه بما إذا كان من أول وضع يده عليه يحتمل كونه له أو لغيره وأما إذا كان يعلم في أول وضع يده على المال لم يكن مالكاً له واحتمل أنه صار ملكاً له بالاشتراء أو بغيره فالحكم بكونه مالكاً محل إشكال.

---

١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٥٣، الباب ٣ من أبواب اللقطة، وفيه حديث واحد.

فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لوهن عمومها وقوة عمومه، كما أشرنا إليه آنفاً. والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً.[١]

القرعة

في تقديم الاستصحاب على خطابات القرعة

[١] ذكر الماتن ﷺ تقديم الاستصحاب على خطابات القرعة في موارد جريان الاستصحاب وذلك فإن خطابات الاستصحاب أخص بالإضافة إلى خطابات القرعة فإن ما ورد في القرعة من أنها لكل أمر مجهول أو مشكل(١) يعم ما إذا كان المجهول والمشكل معلوماً من جهة الحال السابقة أم لا بخلاف خطابات الاستصحاب فإنها تختص بما إذا كانت الحالة السابقة للمجهول محرزة. ثمّ ذكر لا يقال: النسبة بين خطابات الاستصحاب وخطابات القرعة العموم من وجه لاختصاص خطاباتها بالشبهات الموضوعية فإن القرعة لا تجري في الشبهات الحكمية واختصاص خطابات الاستصحاب بما إذا كانت الحالة السابقة محرزة بلا فرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية، وأجاب عن ذلك بأن الميزان في ملاحظة النسبة بين الخطابين الظهور الاستعمالي لكل منهما لا الظهور الاستعمالي الذي يكون مورداً لأصالة التطابق بينه وبين المراد الجدي على ما يأتي في بحث انقلاب النسبة مع أنه لو كان الملاك ملاحظة النسبة بين الظهور الاستعمالي الذي هو مورد لأصالة التطابق لكان الاستصحاب مقدماً أيضاً؛ لقوة خطاباته؛ لقلة ورود التخصيص عليها بخلاف خطابات القرعة حيث صارت لكثرة ورود التخصيص عليها موهونة؛ ولذا قيل أن

---

١) وسائل الشيعة ١٨: ١٨٩ و ١٩١، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١١ و ١٨.

. . . .

العمل بما ورد في القرعة في مورد يحتاج إلى الجبر بعمل المعظم.

وأردف على ذلك قوله: **لا يقال:** كيف يكون خطاب الاستصحاب مقدماً على خطابات القرعة مع أن شمولها لمورد يكون موجباً لارتفاع الموضوع للاستصحاب فيه كما هو الحال في ورود بالإضافة إلى الحكم في الخطاب الآخر وذلك فإن المنهي عنه في خطابات الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك ومع شمول خطابات القرعة للمورد يكون نقض اليقين فيه بالحجة لا بالشك بخلاف تقديم خطاب الاستصحاب على خطابات القرعة من غير وجه إلّا بوجه دائر.

فإنه يقال: ليس الأمر كما ذكر بل الأمر بالعكس يعني يكون شمول خطاب النهي عن نقض اليقين بالشك لمورد موجباً لارتفاع الموضوع لاعتبار القرعة فيه؛ لأن الموضوع لاعتبارها المجهول والمشتبه والمشكل مطلقاً أي من جهة الحكم الواقعي والظاهري وشمول خطاب الاستصحاب لمورد يعين الحكم الظاهري فيه، وبتعبير آخر الموضوع لاعتبار الاستصحاب الشك في الواقع بخلاف الموضوع لاعتبار القرعة فإن الموضوع له هو المجهول والمشتبه مطلقاً فيكون شمول النهي عن نقض اليقين بالشك موجباً لتعين الحكم الظاهري.

أقول: ما ذكر الماتن ﷺ أولاً من كون أدلة الاستصحاب أخص من خطابات القرعة ينافي ما ذكره أخيراً من كون دليل الاستصحاب بشموله لمورد يكون وارداً على خطابات القرعة حيث ينتفي مع الاستصحاب الموضوع لها بدعوى أن الموضوع لها المجهول بحسب الواقع والظاهر، ولازم ذلك أن لا يكون موضوع لها أيضاً مع أصالة البراءة وأصالة الحلية ويبقى على ذلك إثبات أن الموضوع لاعتبار القرعة هو الجهل بالشيء مطلقاً من حيث حكمه الواقعي والظاهري واستفادة ذلك

. . . .

مما ورد في القرعة مشكل فإن بعض الأخبار الواردة فيها لسانها يساوق لسان أصالة الحلية والطهارة من ثبوت الواقع وتعينه والشك فيه كرواية محمد بن حكيم قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء فقال لي: كل مجهول فيه القرعة قلت له: إن القرعة تخطئ وتصيب، قال: كلّما حكم الله به ليس بالمخطئ»[1] وظاهرها جريان القرعة في كل مجهول له تعين واقعي ولكن يظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار التعين الواقعي وفي صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: عن رجل يكون له المملوكون فيوصي بعتق ثلثهم قال: كان علي عليه السلام يسهم بينهم»[2] ومن الظاهر أن الحكم في الواقعة ليس مجهولاً ومشكلاً؛ لأن مقتضى الوصية ولاية الوصي والورثة على اختيار الثلث نظير الوصية بثلث المال في غير هذا المورد وكذا في مورد قسمة المال المشترك، وظاهر بعض الأخبار استعمال القرعة في موارد قطع المشاجرة كما في صحيحة جميل حيث قال: زرارة إنما جاء الحديث بأنه: «ليس من قوم فوضوا أمرهم إلى الله ثمّ اقترعوا إلّا خرج سهم المحق»[3] والأظهر في موارد الرجوع إلى القرعة أن يقال: إن الموارد التي يعلم فيها الحكم الظاهري من حيث التنجيز والتعذير فيها مع قطع النظر عن ورود الأمر بالقرعة فيها يقتصر على العمل بالقرعة فيها مع ورود الأمر بالقرعة فيها كما في مثال الغنم حيث إن مقتضى العلم الإجمالي بكون بعض الغنم في الواقع موطوءاً الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وكذا يعمل بها في الموارد التي ورد الأمر فيها بالقرعة مع عدم الواقع

---

١) وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٩، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١١.

٢) وسائل الشيعة ١٨ : ١٩١، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٦.

٣) التهذيب ٦ : ٢٣٨. عنه في الوسائل ١٨ : ١٨٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٦.

. . . .

المعين فيها وكان الحكم الواقعي فيها معلوماً مع قطع النظر عن ورود الأمر بالقرعة فيها كما في مورد الوصية بعتق ثلث العبيد فإن الأمر بعتق ثلثهم كالوصية بثلث ماله في وجوه الخير يكون بالتقسيم بتراضي الوصي والورثة في تعيين الثلث ولكن حيث ورد الأمر في تعيينه بالقرعة يؤخذ في الأول بالقرعة لورود الأمر فيه بتعيين ثلث العبيد بها.

وأما المجهول الواقعي الذي لا يعلم واقعه بوجه ولم يكن المطلوب فيه إحراز التعذير والتنجيز فيرجع فيه إلى القرعة أخذاً بقوله ﷺ: «ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحق» بناءً على عدم ظهوره في خصوص القرعة في مقام تعيين السهم في القسمة في الشركة في القيميات كما يفصح عن ذلك مورده.

وأما المجهول الواقعي الذي يكون فيه الموضوع للتعذير والتنجيز فالمرجع فيه إلى الأُصول العملية كالاستصحاب والبراءة ونحوهما وأما مثل رواية محمد بن حكيم أن «كل مجهول فيه القرعة»(١) فمقتضاها على ما يقال اعتبار القرعة في كل مشتبه حتى ما لو كان حكمه الظاهري معلوماً من غير ناحية القرعة فتعارض الروايات الواردة في سائر الأُصول العملية ومنها الاستصحاب ولكن لا يمكن المساعدة عليها لضعف الخبر سنداً ودلالة فإن ظاهره المجهول مطلقاً أو من الجهة التي لابد من العلم به من تلك الجهة وما ثبت فيه الحكم الظاهري يعلم حاله ولا يقاس بخطاب «كل شيء حلال حتى تعرف الحرام»(٢) و«كل شيء نظيف حتى

---

١) وسائل الشيعة ١٨: ١٨٩، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١١.

٢) وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

. . . .

تعلم أنه قذر»[1] حيث إن ظاهرهما الجهل بالحرمة الواقعية والقذارة الواقعية بقرينة الغاية الواردة فيهما فإنها تكشف عن أن المفروض فيهما الشك في الحرمة الواقعية والقذارة الواقعية بخلاف «كل مجهول فيه القرعة» فإنه ليس فيه قرينة على إرادة خصوص المجهول الواقعي بل يعم المجهول الظاهري أيضاً نظير الولد المردد بين كون أبيه زيداً أو عمراًكما هو مورد بعض الروايات الواردة في القرعة. نعم، لا يصدق المجهول إلّا إذا كان له تعين واقعاً هذا كله فيما إذا لم تكن القرعة مورد التراضي في معاملة كما في قسمة المال المشترك وإلّا تكون مشروعة بمشروعية التراضي.

---

١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.



المقصد الثامن

(في تعارض الأدلة والأمارات)



المقصد الثامن

في تعارض الأدلة والأمارات[١]

في التعادل والتراجيح

[١] الظاهر اتحاد المراد من الدليل والأمارة أو كون الأمارة أخصّ من الدليل وهو طريق الحكم والمجعول الشرعي الكلي، وما عن الشيخ ﷺ من أنّ الطريق المعتبر في الأحكام يسمّى بالدليل، وفي الموضوعات يسمّى بالأمارة، غير مراد للماتن ﷺ لأنّ البحث في الطرق المعتبرة إلى الموضوعات غير مقصود في المقام، والمقصود في المقام البحث في تعارض ما يكون طريقاً إلى الأحكام والمجعولات الشرعيّة من الأحكام الفرعيّة الكلّية وما يلحق بها.

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ قد تبع سلفه في بحث التعادل والتراجيح في جعله خاتمة الكتاب المشعر بخروج البحث من مسائل علم الأُصول كخروج مباحث الاجتهاد والتقليد منها، والوجه في ذلك أنّهم التزموا بكون مباحث الأُصول هي المسائل التي يكون المحمول فيها من عوارض الكتاب والسنة حيث جعلوا الموضوع لعلم الأُصول الأدلّة الأربعة وبما أنّ البحث في التعادل والتراجيح راجع إلى عوارض الحاكي عن السنة ولا يقع التعارض ولا الترجيح في نفس السنة فلا تكون هذه المباحث داخلة في مسائل علم الأُصول.

وقد تقدّم في أوّل[1] الكتاب الرّد والنقض فيما التزموا به، ولكنّ الماتن التزم بأنّ مسائل علم الأُصول هي التي تكون نتائجها واقعة في طريق الاستنباط وتحصيل

---

١) دروس في مسائل علم الأُصول ١:١٥.

. . . .

نفس الحكم الشرعي الفعلي أو حاله من حيث التنجّز والعذر عنه، بلا فرق بين أن يكون المحمول في تلك المسائل من عوارض الأدلّة الأربعة أو غيرها ولذا أدخل مباحث التعادل والتراجيح في مسائل علم الأصول، وجعل من مقاصد الكتاب، وهذا هو الصحيح، فإنّه كيف يصحّ الالتزام بخروج مباحث التعارض والتراجيح من مسائل علم الأصول مع أنّ عمدة الدليل في المسائل الفقهيّة هي الأخبار المأثورة عن أهل البيت والعصمة سلام اللّه عليهم أجمعين، وتلك الأخبار في غير واحد من الموارد مختلفة في مضامينها ومنافية بعضها مع بعضها الآخر في مداليلها فيحتاج استنباط الحكم الشرعي الفرعي الكلّي منها إلى علاج المخالفة وملاحظة موجب التعارض.

ثمّ إنّ المراد بالتعادل تكافؤ المتعارضين، وعدم ثبوت المزيّة لأحدهما الموجبة لتقديمه، بخلاف الترجيح فإنّه يكون بثبوتها لأحدهما الموضوع لاعتبار ذيها مع المعارضة ككون أحد الخبرين موافقاً للكتاب العزيز أو مخالفاً للعامّة ونحو ذلك، ولا يراد الترجيح في مقامات حصول الجمع العرفي التي يكون فيها أحد الخطابين قرينة على التصرف في الآخر أو كان في البين قرينة على ذلك فإنّه في هذه الفروض لا يكون في البين تعارض كما يأتي.

فصل

التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات[١] على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً.

في تعريف التعارض بتنافي مدلولي الدليلين أو الأدلّة

[١] قد ذكر الشيخ ﷺ في التعادل والتراجيح أنّ موردهما تعارض الدليلين فيجب معرفة التعارض أوّلاً، وفسّره بتنافي الدليلين في مدلولهما سواء كان التنافي بينهما بنحو التناقض أو التضاد، والمراد بالتناقض أن يكون مدلول أحدهما ثبوت أمر ومدلول الآخر عدم ثبوته كما أنّ المراد بالتّضاد أن يكون مدلول أحدهما ثبوت أمر، ومدلول الآخر ثبوت أمر آخر ولا يمكن ثبوت كلا الأمرين أو يعلم بعدم ثبوتهما معاً ويعبّر في مورد العلم بعدم ثبوتهما معاً بالتعارض بالعرض، بخلاف الأوّلين فإنّ التعارض يكون بالذات.

وربّما أنّ التعريف المذكور في كلام الشيخ يعمّ ما إذا كان بين الدليلين جمع عرفي، كما إذا كان أحد الخطابين متضمناً لحكم الشيء بعنوانه الأوّلي والخطاب الآخر متضمناً للحكم الآخر بالعنوان الثانوي، بل يعمّ التنافي في مدلولين لموارد الحكومة وإن أتعب ﷺ نفسه في إخراج اجتماع الأُصول الشرعيّة والأمارة وساير موارد الحكومة عن التعريف؛ لئلا يورد عليه بأنّه لا يكون في الموارد بين الأدلّة القائمة على الأحكام الواقعيّة والأُصول العمليّة فيها تعارض، مع أنّ تنافي مدلولي الدليلين يعمّها، وذكر في وجه الخروج بأنّه يختلف الموضوع للحكم الواقعي الذي هو مدلول الدليل مع الموضوع في الأصل العملي، فإنّ الموضوع للحكم الواقعي الشيء بما هو هو، وفي الأصل العملي الشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، وإذا قام الدليل على حرمة العصير العنبي بعد غليانه، فإن كان ذلك الدليل موجباً للعلم

بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً، وعليه فلا تعارض بينهما بمجرّد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة رافعة

بالواقع فلا يكون في العصير مورد للأصل العملي، وكذا فيما إذا لم يكن موجباً للعلم ولكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإنّ الأصل العملي كالبراءة العقليّة والاشتغال وأصالة التخيير تنتفي موضوعاتها مع قيامه، والأصل العملي الشرعي كالاستصحاب وإن لا ينتفي الموضوع له حقيقة إلّا أنّه ينتفي حكمه بمعنى أنّه يحكم بقيام تلك الأمارة بخروج موردها عن مورد الأصل وموضوعه.

ثمّ تكلّم في تقرير الحكومة وبيان الفرق بينها وبين التخصيص بأنّ المخصّص بيان لمدلول العامّ بحكم العقل لا بمدلوله اللفظي، بخلاف الخطاب الحاكم فإنّه مبيّن للمراد من الخطاب المحكوم بمدلوله اللفظي؛ ولذا يقدّم الدليل الحاكم على الخطاب المحكوم ولو كان الخطاب الحاكم أضعف الظنون المعتبرة بالإضافة إلى الخطاب المحكوم، بخلاف الخاصّ والعامّ، فإنّ الخطاب الخاصّ فيما كان نصّاً وقطعيّاً من جهة السند والدلالة يكون وارداً على أصالة الظهور في ناحية العامّ، وإذا كان ظنّيّاً في بعض الجهات يكون حاكماً على أصالة العموم، وظاهر هذا الكلام على ما فهم الماتن وغيره هو أنّ ما فسّر به تعارض الدليلين بالتنافي في مدلوليهما يتحقّق بين خطابي العامّ والخاصّ فيما كان الخاصّ ظنّيّاً من حيث الصدور أو الدلالة أيضاً، غاية الأمر يكون الخاصّ فيما كان قطعيّاً ونصّاً وارداً على أصالة العموم، وإن كان ظنّيّاً من بعض الجهات يكون حاكماً على أصالة العموم، وبما أنّ الوجدان شاهد بعدم التعارض في موارد الجمع العرفي سواء كان اجتماعهما قرينة على المراد، كما إذا كان أحد الخطابين دالّاً على حكم لموضوع بعنوانه الأوّلي والخطاب الآخر دالّاً على ثبوت حكم مخالف له بعنوانه الثانوي أو كان أحد الخطابين دالّاً على وجوب أمر في

للتعارض والخصومة[١] بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً إلى بيان كميّة ما أُريد من الآخر.

زمان، والخطاب الآخر دالاً على وجوب عمل آخر فيه مع علمنا بعدم وجوبهما معاً فيحمل الأمر في كلّ منهما على التخيير إذا احتمل التخيير واقعاً أو كان أحد الخطابين معيّناً قرينة على التصرف في الآخر، كما في خطاب المقيّد والخاصّ بالإضافة إلى خطاب المطلق والعامّ؛ ولذا أضاف في «الكفاية» على تعريف التعارض بتنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب مقام الإثبات والدلالة.

وحذف ما في الرسالة قيد (مدلولهما) الظاهر في المدلول الاستعمالي كما ظهر من تقرير كلامه ﷺ، وعلى ما ذكر الماتن ﷺ تخرج الموارد المشار إليها يعني موارد الجمع العرفي عن تعريف التعارض بين الدليلين أو الأدلّة، ووجه الخروج أنّه في تلك الموارد لا يكون تناف في كشف الدليلين عن مقام الثبوت المعبّر عن هذا الكشف بمقام الإثبات والدلالة على مقام الثبوت، فإنّه يكون المراد في مورد الحكم بالعنوان الأوّلي والحكم الآخر بالعنوان الثانوي هو أنّ الشيء محكوم بالحكم الأوّلي ما لم يطرأ عليه العنوان الثانوي، وفي الخطاب الآخر ثبوت الحكم الآخر له بعد طروّه فلا منافاة، كما أنّ خطاب المطلق لا يكشف مع خطاب المقيّد عن ثبوت الحكم لذات المطلق ثبوتاً لينافي كشف خطاب المقيّد عن ثبوته للمقيّد، وهكذا في ساير موارد الجمع العرفي.

عدم التعارض في موارد الحكومة والجمع الدلالي بين الأدلّة

[١] قد فرّع ﷺ على ما ذكره من التعريف وأنّ التعارض تنافي الدليلين بحسب الدلالة والكشف عن مقام الثبوت، عدم المعارضة بين الخطابين في موارد الحكومة وموارد الجمع العرفي، وفسّر الحكومة بأن يكون أحد الدليلين ناظراً ومتعرضاً لبيان

. . . .

المراد من الخطاب الآخر بأن يكون المدلول الاستعمالي لأحدهما بيان ما أُريد من الخطاب الآخر جدّاً حيث إنّ مع أصالة التطابق في الخطاب الناظر لا يكون بين الخطابين تناف بحسب تلك الدلالة سواء كان خطاب الحاكم متقدّماً عليه صدوراً أو متأخراً.

أقول: مجرّد التنافي بين المدلول الاستعمالي لخطاب مع المدلول الاستعمالي لخطاب آخر لا يوجب التعارض بينهما، بل ملاكه أن لا يكون لشيء من الخطابين مع لحاظه مع الآخر مدلول تصديقي، بأن لا يكون لهما دلالة على مقام الثبوت لتمانعهما بالذات أو بالعرض في تمام مدلولهما أو بالإضافة إلى مورد اجتماعهما، وإنّما يفرض الدلالة لكلّ منهما على مقام الثبوت عند الإغماض عن الآخر ولحاظه، فيقال بأنّ المدلول التصديقي لهذا مناف للمدلول التصديقي للآخر، وهذا بخلاف موارد الحكومة والجمع العرفي بين الخطابين، فإنّه يثبت لهما المدلول التصديقي ولو عند لحاظه مع الخطاب الآخر، وعلى ذلك فلا تكون موارد حكومة أحد الخطابين فيها على الآخر أو ثبوت الجمع العرفي بينهما داخلة في المتعارضين، فإن كان مراد الشيخ ﷺ من مدلولي الدليلين مدلولهما التصديقي المذكور فلا يختلف تعريفه بتنافي مدلولي الدليلين عما ذكره الماتن ﷺ وإن كان تعريف الماتن أوضح في المراد.

في حكومة أدلّة اعتبار الأمارة على خطابات الأُصول الشرعيّة

ثمّ إنّ الماتن ﷺ بعد التزامه بما تقدّم في معنى الحكومة من كون مدلول أحد الخطابين هو التعرض لبيان كميّة المراد من الخطاب الآخر أورد على ما ذكره الشيخ ﷺ من حكومة الأدلّة والأمارات في موارد قيامها على خطابات الأُصول الشرعية.

. . . .

وقال في وجه الإيراد عليه بأنّ مفاد خطابات الأصول بيان الحكم عند الشكّ في الحكم الواقعي للشيء، ومفاد دليل اعتبار الأمارة عند الشيخ ﷺ وجوب العمل بمدلولها عند قيامها، وليس مفاد دليل اعتبارها نفي الجهل بالواقع عند قيامها، ليكون حاكماً على دليل اعتبار الأصل كحكومة خطاب نفي الشك عن كثير الشك[1] بالإضافة إلى خطاب: «إذا شككت في الركعتين الأوّلتين فأعد الصلاة»[2].

والحاصل مجرّد تشريع وجوب العمل بالأمارة في مورد قيامها كما عليه الشيخ ﷺ لا يحقّق الحكومة ونفي الجهل بالواقع الموضوع للأصل العملي.

ولو كان وجوب العمل بمدلول الأمارة المنافي عقلاً لاعتبار الأصل في موردها موجباً للحكومة، لكان دليل اعتبار الأصل أيضاً المقتضي للعمل بمفاده مقتضياً لترك العمل بالأمارة التزاماً، فإنّ مدلوله الحكم في الواقعة عند الجهل وهو مفاده.

أقول: دليل اعتبار الأمارة كما ذكرنا في بحث اعتبار الأمارات لحاظ الأمارة القائمة في موارد قيامها علماً بالواقع، كما يظهر ذلك لمن تتبع السيرة الجارية في موارد العمل بخبر الثقات وغيره من الأمارات التي اعتبارها في الشرع إمضائية، ومع اعتبارها كذلك لا يبقى في مواردها موضوع للأصل العملي حتّى في موارد الاستصحاب، ولو قلنا إنّ مفاد خطابات الاستصحاب اعتبار اليقين بالحالة السابقة علماً ببقائها.

وذلك لأنّ الأمارة تتضمن في نفسها ومع قطع النظر عن دليل اعتبارها نحو كشف عن

---

١) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢) وسائل الشيعة ٨: ١٩٠، الباب الأول من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١٤.

. . . .

الواقع ولو ناقصاً، فيعتبر الشارع تلك الجهة المفروضة كشفاً تامّاً، وهذا بخلاف الاستصحاب فإن مقتضى خطاباته اعتبار اليقين بالحالة السابقة علماً ببقائها أيضاً من حيث العمل من غير أن يلاحظ جهة كشف في مورده أصلاً.

وعلى الجملة: العلم بالحالة السابقة علم ببقائها من جهة العمل خاصّة.

ومع الإغماض عن ذلك ففي موارد الأمارة كالخبر الواحد يكون اختصاص اعتباره بموارد الجهل بالواقع بالتقييد العقلي، لاستقلال العقل بأنّ العالم بالواقع وجداناً لا يقبل التعبد بالوفاق أو بخلاف علمه، ولا يمكن اعتبار الأمارة أو غيرها في حقّه، بخلاف الأصل الشرعي ولو كان هو الاستصحاب، فإنّ الجهل بالواقع موضوع في خطاب اعتباره شرعاً فشمول دليل اعتبار الأمارة للأمارة القائمة على وفاق الحالة السابقة أو على خلافها بلا مانع؛ لعدم العلم الوجداني بالخلاف أو الوفاق، وبشموله لها يرتفع في المورد الموضوع للأصل العملي يعني الجهل بالواقع، من غير لزوم تخصيص في دليل اعتبار الأصل. وأمّا تقديم الأصل على الأمارة يحتاج إلى التخصيص بلا وجه.

هذا بالاضافة إلى ما اخترناه في اعتبار الأمارات، وأما بناءً على مسلك الشيخ ﷺ من أنّ اعتبار الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الحكم الواقعي لتكون النتيجة إيجاب العمل بمدلولها بجعل مدلولها حكماً طريقيّاً، فتكون الأمارة حاكمة على الأصل الشرعيّ في مورد قيامها أيضاً، فإنّه إذا نزّل مدلولها منزلة الحكم الواقعي يكون العلم بمدلولها علماً بالحكم الواقعي قهراً، لا لتنزيل آخر في نفس العلم بمدلولها بل بمجرّد التنزيل في مدلول الأمارة، وعلى ذلك فشمول دليل اعتبار الأمارة لتلك الأمارة في مورد الأصل العملي بلا محذور؛ لما تقدّم من أنّ تقييد الاعتبار والتنزيل في مورد الأمارة بمن ليس له علم، من

. . . .

ناحية حكم العقل بأنّ العالم بالعلم الوجداني لا يتعبّد بالوفاق أو الخلاف، بخلاف اعتبار الأصل العملي، فإنّ شمول دليل اعتباره لمورد الأمارة يحتاج إلى المقيّد والمخصّص لدليل اعتبار الأمارة فلا تغفل.

ثمّ إنّه لا تنحصر الحكومة على ما إذا كان أحد الخطابين ناظراً إلى كميّة المراد من مدلول الخطاب الآخر، بل إذا تكفّل أحد الخطابين لبيان أصل المراد أو نفيه من الخطاب الآخر يكون الأوّل حاكماً على الخطاب الثاني، كما إذا ورد في خطاب: «أن الثوب لا يجنب»[1] كناية عن طهارة المني وعدم لزوم غسله عن الثوب، وورد في خطاب آخر «أنّي قلته اتّقاء الشر» يكون هذا الخطاب الثاني حاكماً على الأوّل، ونظير ما ورد من قوله عليه السلام في نجاسة الخمر: «خذ بقول أبي عبدالله عليه السلام»[2] بعد السؤال من الإمام عليه السلام أنّه روى زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه لا يصلى في ثوب أصابه الخمر قبل أن يغسل، وروى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنّه لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه الخمر.

في أقسام الحكومة

وقد يقال[3]: إن الحكومة على قسمين:

الأول: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله الاستعمالي شارحاً للمراد من الآخر سواء كان الدليل الشارح مصدّراً بكلمة التفسير من نحو (أي) أو (يعني) أم لم يكن،

---

١) وسائل الشيعة ٢:١٨٢، الباب ٥ من أبواب الجنابة، الحديث الأول.

٢) وسائل الشيعة ٣:٤٦٨ ـ ٤٦٩، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣) مصباح الأصول ٣:٣٤٨.

. . . .

ولكن كان الشارح بحيث لولم يكن في البين الخطاب المحكوم كان الدليل الحاكم لغواً كقوله ﷺ «لا رباً بين الوالد والولد»[1] حيث لولم يكن في البين خطاب حرمة الربا حتى في فرض صدوره متأخّراً لكان خطاب نفي الربا بين الوالد والولد لغواً، والدليل الشارح بالمعنى المذكور يكون ناظراً إلى عقد الوضع من الدليل المحكوم تارة كما في المثال، وإلى عقد الحمل منه أُخرى كما في قوله سبحانه: **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**[2] أو «لا ضرر ولا ضرار»[3] بناءً على كون كلّ من الحرج والضرر عنواناً لنفس التكليف والحكم، فإنّ ظاهر خطابات التكاليف والأحكام ثبوت مداليلها في الشريعة حال الحرج والضرر أيضاً، وقوله سبحانه: **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾** ناظر إلى عدم ثبوت تلك المداليل ثبوتاً حال الحرج، وكذا في قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».

الثاني: أن يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم المستفاد من الدليل الآخر في مورد أو موارد وإن لم يكن شارحاً كالقسم الأول المتقدّم، بأن لا يكون لغواً لولم يكن الخطاب المحكوم، وهذا كحكومة أدلّة اعتبار الأمارات على الأصول الشرعيّة من الاستصحاب وأصالة البراءة وقاعدة الفراغ وغيرها من الأُصول الجارية في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، فإنّ أدلّة اعتبار الأمارات لا تكون ناظرة إلى خطابات الأصول وشارحة لها بحيث لولم تكن الأُصول الشرعيّة مجعولة لكان اعتبار الأمارة لغواً، فإنّ خبر الثقة أو العدل حجة سواء جعلت الأُصول الشرعيّة أم لا، ولكن

---

١) انظر وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث الأوّل.

٢) سورة الحج: الآية ٧٨.

٣) الكافي ٥: ٢٩٣.

مقدماً كان أو مؤخراً، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والحرج والضرر

مع ذلك الأمارات بدليل اعتبارها رافعة لموضوع الأصول الشرعيّة تعبّداً، ولا تنافي بين اعتبار الأصل واعتبار الأمارة في موارد قيامها أصلاً، والوجه في عدم التنافي بين أدلّة اعتبار الأمارات ودليل الأصل الشرعي أنّ كلّ دليل مضمونه مفاد القضية الحقيقيّة يتكفّل للحكم على تقدير الموضوع له، ولا يدلّ على تحقّق ذلك الموضوع وإحرازه خارجاً.

وبتعبير آخر تحقّق الموضوع له وعدمه خارج عن مدلوله، ولذا يقال: إنّ المجعول بنحو القضية الحقيقيّة وهي وإن كانت في الصورة بنحو القضية الحمليّة إلّا أنّها ترجع في الحقيقة إلى القضية الشرطيّة، وشرطها فعليّة الموضوع وتحقّقه خارجاً، والجزاء ثبوت الحكم له، ومن الظاهر أن الموضوع في خطابات الأُصول الشرعيّة الجهل بالواقع وعدم العلم به ومفادها قضايا حقيقيّة، ودليل اعتبار الأمارة ومقتضاها العلم بالواقع وعدم الجهل به في مورد قيامها، مثلاً: أنّ خبر الثقة القائم بحرمة العصير بعد غليانه علم بحرمته الواقعيّة فلا يبقى مع قيامه في واقعة العصير شك بالحرمة الواقعيّة.

أقول: قد تقدّم أنّ اعتبار الأمارة القائمة بالتكليف والحكم مقتضاه اعتبارها علماً بهما، فيترتّب عليها ما للعلم بالواقع عقلاً من التنجيز والتعذير، وتنتفي في موردها الأحكام الظاهريّة التي هي مفاد خطابات الأُصول الشرعيّة؛ لانتفاء الموضوع لتلك الأحكام الظاهريّة يعني الجهل بالواقع وعدم العلم به، ولا تنحصر حكومتها بدليل اعتبارها على تلك الأُصول على مسلك تنزيل الأمارة منزلة العلم بالواقع، بل

والإكراه والاضطرار، مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدم في مثلهما الأدلة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً ويتفق في غيرهما، كما لا يخفى.

لو قيل بأنّ اعتبار الأمارة اعتبار مؤدّاها حكماً واقعيّاً أيضاً يرتفع بقيام الأمارة في مورد الموضوع للأصل؛ لأنّه إذا كان بمقتضى دليل اعتبار الأمارة مدلولها حكماً وتكليفاً واقعيّاً ولو بالتنزيل، فالعلم بذلك المدلول يكون علماً بالواقع لا محالة فتحصل الغاية في اعتبار الأُصول الشرعيّة، ولو قيل بأنّ معنى اعتبارها تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع المعلوم فالأمر أوضح، وقد تحصّل أنّه في موارد الحكومة بنفي الموضوع لما يتضمّنه خطاب المحكوم لا يلزم أن يكون نفيه مدلولاً مطابقيّاً لخطاب الحاكم، بل يكفي فيه أنّ نفيه بالالتزام.

وأمّا إذا كانت الحكومة بنفي الحكم الوارد في الخطاب الآخر سواء كان المنفي أصل إرادة الحكم وجعله من الخطاب الآخر أو نفيه في بعض الموارد، فلابدّ من أن يكون هذا النفي مدلولاً مطابقيّاً وظهوراً لفظياً استعماليّاً في ناحية خطاب الحاكم سواء كان هذا الظهور بقرينة مقاليّة، كما في قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»[1] الناظر إلى خطابات الأجزاء والشرائط للصلاة، ونظير قوله سبحانه: ﴿**ما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾ الناظر إلى خطابات التكاليف، أو كان بقرينة حاليّة كما في قوله عليه السلام: «إذا مسحت بشيء من رأسك فقد أجزأك»[2] الناظر إلى قوله سبحانه من الأمر بمسح الرأس[3] عند الوضوء، وهذا القسم من الحكومة يفترق الحاكم فيه عن خطاب الخاصّ في موارد التخصيص بأنّ خطاب الخاصّ بمدلوله

---

١) من لا يحضره الفقيه ١:٢٢٥.

٢) وسائل الشيعة ١:٤١٤، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٣) في قوله تعالى: ﴿**وامسحوا برؤوسكم**﴾ سورة المائدة: الآية ٦.

أو بالتصرف فيهما[١] فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما، أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر، ولذلك تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الإستصحاب.

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه، وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها، وإلّا كانت أدلتها أيضاً دالّة ـ ولو بالإلتزام ـ على أن حكم مورد الإجتماع فعلاً هو

اللفظي الاستعمالي غير ناظر إلى بيان المراد من خطاب العامّ، بل بمدلوله الجدّي الحاصل بأصالة التطابق في ناحيته المعبّر عنها بأصالة الظهور يحسب قرينة على المراد الجدّي من خطاب العامّ بخلاف خطاب الحاكم على ما تقدّم.

[١] (التصرف فيهما) أي في كلا الدليلين عِدل لما تقدّم من فرض التصرف في أحدهما، وقوله ﷺ: «فيكون مجموعهما قرينة» الخ من قبيل ذكر النتيجة لما سبق، فربّما يكون ملاحظة الخطابين معاً قرينة على التصرف في كلا الخطابين، كما إذا قام خبر بوجوب صلاة الجمعة يومها، وخبر آخر بوجوب صلاة الظهر فيها فيلتزم بوجوب الصلاتين تخييراً برفع اليد عن ظهور كلّ منهما في التعيّن بقرينة صراحة الآخر في الإجزاء، وقد يكون ملاحظتهما معاً قرينة على التصرّف في خصوص أحدهما، كما تقدّم في الجمع بين الخطاب الدالّ على حكم شيء بعنوانه الأوّلي والخطاب الآخر الدالّ على خلاف ذلك الحكم بعنوانه الثانوي، حيث يحمل الحكم الوارد فيه على الاقتضائي وأنّه يثبت له ذلك الحكم ما لم يطرأ عليه العنوان الثانوي حيث يثبت حينئذ الحكم الثاني، وفي بعض النسخ: «ولو كان الآخر أظهر» ولا يخفى

مقتضى الأصل لا الأمارة، وهو مستلزم عقلاً نفي ما هو قضية الأمارة، بل ليس مقتضى حجيتها إلّا نفي ما قضيته عقلاً من دون دلالة عليه لفظاً، ضرورة أن نفس الأمارة لا دلالة له إلّا على الحكم الواقعي، وقضية حجيتها ليست إلّا لزوم العمل على وفقها شرعاً المنافي عقلاً للزوم العمل على خلافه وهو قضية الأصل، هذا مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضية الحجية شرعاً إلّا لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً وتنجز الواقع مع المصادفة، وعدم تنجزه في صورة المخالفة.

وكيف كان ليس مفاد دليل الإعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً، كي يختلف الحال ويكون مفاده في الأمارة نفي حكم الأصل، حيث إنه حكم الإحتمال بخلاف مفاده فيه، لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف؟ وهو حكم الشك فيه واحتماله، فافهم وتأمل جيداً.

فانقدح بذلك أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والأمارة، إلّا بما أشرنا سابقاً وآنفاً، فلا تغفل، هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة[١] على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام

أنّه على ذلك لا تخلو العبارة من التعقيد، فلابد من كون (الواو) زائدة، وهذا كما يتصرّف في خطاب العامّ والمطلق، لكون الآخر أي خطاب الخاصّ والدالّ على القيد أظهر.

موارد الجمع العرفيّ بين الدليلين

[١] **لا يقال:** ما الفرق بين القسم الثاني من موارد الجمع العرفي حيث يكون مجموع الخطابين قرينة على التصرف في أحدهما المعين والقسم الثالث الذي يكون فيه أحدهما المعين قرينة على الآخر، ككون خطاب الخاصّ قرينة على المراد الجدّي من العامّ، وخطاب المقيّد قرينة على المراد من المطلق.

والخاص والمطلق والمقيد، أو مثلهما مما كان أحدهما نصاً أو أظهر، حيث إن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر.

وبالجملة: الأدلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلّا أنها غير متعارضة، لعدم تنافيها في الدلالة وفي مقام الإثبات، بحيث تبقى أبناء المحاورة متحيرة، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع

فإنّه يقال: بما أن خطاب الخاصّ أو المقيّد يعدّ قرينة على العامّ أو المطلق، لكونهما أظهر بالإضافة إلى خطابهما فلا تكون قرينيّة خطاب الخاصّ أو المقيّد مختصّة بمورد دون مورد، بخلاف ما إذا كانت ملاحظة الخطابين قرينة على التصرف في الآخر، فإنّه ليس كلّ مورد يكون أحد الخطابين الحكم فيه بالعنوان الأولي والآخر بالعنوان الثانوي يقدّم ما كان الحكم فيه بالعنوان الثانوي على ما كان فيه الحكم بالعنوان الأوّلي، بل ربما يكون الأمر بالعكس، فيقدّم ما كان الحكم فيه بالعنوان الأوّلي، كما إذا ورد في أحد الخطابين: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[1] وورد في خطاب آخر: «لا بأس بخرء الطائر وبوله»[2] فمقتضى الخطاب الأوّل نجاسة بول الطائر غير المأكول لحمه وهذا بالعنوان الثانوي، ومقتضى الخطاب الثاني طهارته، ومع ذلك يقدّم ما دلّ على طهارة بول الطائر ولو كان بالعنوان الأوّلي، للزوم اللغوية على تقدير تقديم خطاب نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، فملاحظة قرينيّة مجموع الخطاب على التصرف في أحدهما المعيّن غير كون أحدهما المعيّن قرينة على الآخر في كلّ مورد.

والمتحصّل أنّه يخرج عن التعارض ما إذا كان العامّ والخاصّ كلاهما ظنياً من

---

١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢) مستدرك الوسائل ٢: ٥٦٠، الباب ٦، الحديث ٢٧٢٢.

أو في البعض عرفاً، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين، ولا فرق فيها[١] بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنيّاً أو مختلفاً.

فيقدم النص أو الأظهر ـ وإن كان بحسب السند ظنياً ـ على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً. وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات، وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالةً وجهةً، أو ظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل، إما للعمل بكذب أحدهما، أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ، كما لا يخفى.

حيث الصدور أو كان الخاصّ أو العامّ قطعياً بحسبه، فعلى التقادير يتقدّم الخاصّ على العامّ، وكذا الحال في المطلق والمقيّد وموارد ملاحظة المجموع قرينة على التصرف في أحدهما لأظهريّته، فإنّ هذا أيضاً خارج عن موضوع التعارض بين الخطابين.

[١] يعني لا فرق في موارد الجمع العرفي، وما ذكر من عدم التعارض فيها بين الدليلين، بين كون السند في كلا الدليلين قطعيّاً أو كان السند فيهما ظنيّاً أو كانا مختلفين، فإنه على جميع التقادير يعمل بكلا الدليلين بالتصرف فيهما أو في أحدهما المعيّن، ويجعل النص أو الأظهر قرينة على الظاهر ولو كان الظاهر قطعيّاً سنداً، والنص أو الأظهر ظنيّاً بحسبه.

فيكون التعارض في غير تلك الموارد ممّا كان التنافي بين الدليلين في مقام الإثبات وكشف كلّ منهما عن مقام الثبوت، وإنّما يختصّ التعارض بحسب السند فيما إذا كان كلّ من الدليلين قطعيّاً من حيث الدلالة وجهة الصدور على تقدير

. . . .

صدوره أو ظنياً من غير أن يكون بينهما جمع عرفي بحيث يكون لحاظهما معاً قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعيّن أو كان أحدهما المعيّن قرينة على التصرف في الآخر على ما تقدّم، ووجه معارضتهما في السند عدم شمول دليل اعتبار السند لكلّ منهما، حيث إنّ التعبّد بصدور كلّ منهما لغو محض أو العلم بعدم صدور أحدهما وكونه كذباً، وعلى ذلك فيقع التعارض بينهما في شمول دليل اعتبار السند لكلّ منهما.



فصل

التعارض وإن كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً حيث لا يوجب إلّا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع[1] عن حجيّة الآخر.

في سقوط المتعارضين كليهما أو بقاء أحدهما لا بعينه على الاعتبار

[1] حاصل ما ذكره ﷺ أن الموجب للتعارض بين الدليلين العلم بكذب أحدهما أي عدم ثبوت مدلول أحدهما في الواقع، ولكن ليس لهذا المعلوم بالإجمال عنوان واقعي عندنا بحيث يشار إليه بذلك العنوان مع احتمال كذبهما أيضاً بأن لا يكون شيء منهما موافقاً للواقع، وعلى ذلك فأحد المتعارضين ليس فيه ملاك الطريقيّة، وهو المعلوم بالإجمال كذبه ولكن أحدهما الآخر مع عدم تعيّنه واقعاً كما ذكر فيه ملاكها فلا مانع عن اعتباره فيكون التعارض موجباً لسقوط أحدهما لا بعينه عن الاعتبار، وأحدهما الآخر لا بعينه لاحتمال صدقه وإصابته الواقع مع عدم تعيّنه معتبر، وعلى ذلك فيمكن للفقيه مع عدم إمكان أخذه بشيء منهما من مدلولهما المطابقيين لعدم المعيّن للمعتبر منهما الأخذ بأحدهما لا بعينه في نفي احتمال الحكم الثالث، كما إذا قام خبر العدل بحرمة فعل، وخبر عدل آخر بوجوبه فلا يمكن الإفتاء بوجوبه أو الإفتاء بحرمته، لكن يمكن له الإفتاء بعدم استحبابه، هذا بناءً على مسلك الطريقيّة في الأمارات والالتزام بأنّ قيام الأمارة بحكم فعل لا يوجب حدوث ملاك في ذلك الفعل بل الفعل باق على ما هو عليه من الصلاح والفساد وعدمهما.

وأما بناءً على مسلك السببيّة، وأنّ قيام أمارة بحكم فعل يكون سبباً لحدوث ملاك ذلك الحكم فيه فالأمر كذلك لو لم يكن لدليل الاعتبار إطلاق بحيث يعمّ المتعارضين، كما هو الحال في اعتبار الظهورات حيث إنّ الدليل على اعتبارها بناء العقلاء، ولا بناء

. . . .

منهم إلّا على اعتبار ظهور ما لم يعلم كذبه، وهو أحد المتعارضين لا بعينه، وكذا الحال في اعتبار السند بناءً على أن دليل اعتباره أيضاً بناء العقلاء، بل لو قيل بأن اعتباره للآية والروايات فالأمر أيضاً كذلك لانصرافهما إلى اعتبار ما لم يعلم كذبه لولم نقل بانصرافهما إلى خصوص خبر يحصل الظنّ أو الاطمينان به على الواقع.

نعم، لولم نقل بالانصراف بأن كان مدلول دليل الاعتبار اعتبار كلّ منهما لكان المتعارضان من المتزاحمين فيما كان مدلول كلّ منهما الحكم الإلزامي كوجوب الضدّين، لا فيما إذا كان مدلول أحدهما الحكم الإلزامي والمدلول الآخر غير الإلزامي، فإنّه يثبت في الفرض الحكم الإلزامي؛ لأنّ الحكم غير الإلزامي لفقد الملاك فيه لا يزاحم ملاك الحكم الإلزامي، اللّهم إلّا أن يقال: إنّ مقتضى اعتبار الأمارة بنحو السببيّة أن يكون الحكم غير الإلزامي عن اقتضاء، فيزاحم الحكم الإلزامي في ملاكه فيحكم فعلاً بغير الإلزامي؛ لأنّه يكفي في ثبوت الحكم غير الإلزامي عدم تمام ملاك الحكم الإلزامي، كما إذا قام خبر بحرمة فعل والآخر بإباحته، فيحكم بإباحته لعدم تمام ملاك الإلزام، لا لثبوت الإباحة الاقتضائيّة.

أقول: عمدة الدليل على اعتبار الأمارات في الأحكام في اتّباع الظهورات والاعتناء بأخبار الثقات السيرة العقلائيّة حتى من المتشرعة ومقتضاها اعتبار الأمارة الخارجيّة، وأمّا الجامع بين الأمارتين أو أحد الفردين من أمارة لا بعينه وبلا تعيين خارجي فهو خارج عن موضوع الاعتبار، مثلاً المعتبر من خبر الثقة أو العدل الخبر الخارجي المعيّن لا غير المعيّن حتى من حيث الواقع، وعليه فلا يمكن نفي الثالث بالأخذ بالمدلول الالتزاميّ الذي يتفق فيه المتعارضان، نعم نفي الثالث في موارد العلم بصدق أحدهما هو بالعلم، لا باعتبار أحدهما لا بعينه منهما حتى بحسب الواقع.

. . . .

مقتضى الأصل في تعارض الأمارتين

ومما ذكر يظهر أنّه لا يصحّ في المقام القول بأنّ مقتضى الأصل في المتعارضين هو التخيير بينهما في الأخذ فيكون المأخوذ حجة، ويمكن نفي الثالث به بدعوى أنّ مقتضى اعتبار كلّ أمارة خارجيّة اعتبارها مطلقاً مع احتمال صدقها سواء أُخذ بها أم لم يؤخذ بها، وسواء أُخذ بصاحبها أم لم يؤخذ، وبما أنّه لا يمكن التحفظ على هذا الإطلاق في المتعارضين؛ لأنّه تعبّد بكلتا الأمارتين مع العلم بعدم الملاك فيهما معاً، يقيّد إطلاق دليل الاعتبار في ناحية كلّ منهما بصورة الأخذ بها أو بصورة ترك الأخذ بالأمارة الأُخرى، فإنّ هذا المقدار هو المتيقّن في رفع اليد عن إطلاق دليل اعتبارها.

ووجه الظهور أنّه ليس في البين خطاب لفظي في ناحية كلّ من الأمارتين ليؤخذ في كلّ منهما بأصل الاعتبار، ويرفع اليد عن إطلاقه، بل عمدة الدليل السيرة العقلائية التي أشرنا إليها، وهي مفقودة في مورد تعارض الأمارتين اللتين يكون اعتبار كلّ منهما في عرض الأُخرى، بل لو كان في البين خطاب لفظي يدلّ على اعتبار الأمارة مع الغمض عن السيرة المتقدمة كما في البيّنة في الموضوعات فالجمع المذكور غير صحيح أيضاً، لأنّ التخيير إنّما يكون مقتضى الأصل فيما إذا كان الملاك والتكليف في كلّ من الفردين أو الفعلين ووقوع التزاحم بينهما في الامتثال، كما يأتي عند التعرض للفرق بين التزاحم والتعارض.

وأمّا الأمارات التي ملاكها الطريقيّة يعني: احتمال الإصابة للواقع والحكم فيها طريقي فلا يمكن ذلك؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون كلّ منهما مصيباً للواقع ولا يحتمل أن يكون الحكم الواقعي مدلول هذه الأمارة مشروطاً بترك العمل بالأُخرى أو مشروطاً بالعمل بها، بل الواقع إمّا على طبق هذه الأمارة أُخذ بها أم لم يؤخذ، ترك العمل

. . . .

بالأُخرى أو لم يترك، أو أنّه على طبق الأُخرى، ويحتمل في غير موارد العلم بصدق أحدهما عدم كونه مطابقاً لشيء منهما فلا يكون الالتزام بالتخيير المذكور جمعاً عرفيّاً بينهما، وإنّما يكون التخيير جمعاً عرفيّاً إذا احتمل أنّ الحكم الواقعي النفسي تخييري ثبوتاً، كما في مسألة قيام الأمارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة وقيامها على وجوب الجمعة، والوجه أنّ ذكر العدل لمتعلق الوجوب في خطاب الأمر بالشيء أو في خطاب آخر يكشف عن تعلّق الوجوب ثبوتاً بالجامع بينهما، وقد فرغنا أنّ مدلول دليل الاعتبار هو اعتبار أمارة خارجيّة بعينها لا بالجامع بينها وبين غيرها، وذكرنا أنّه لو كانت الأمارة مصيبة بالواقع كانت طريقاً إلى الواقع، فالعمل بالأُخرى أو تركها لادخل في طريقيّتها، وإن لم تصب الواقع فلا تكون طريقاً أُخذ بها أو لم يؤخذ.

وقد أورد[١] للجمع المذكور والالتزام بأنّ مقتضى القاعدة الأوّلية التخيير بين المتعارضين بوجه آخر، وهو أنّ لازم تقييد اعتبار كلّ من الأمارتين بالأخذ بها عدم اعتبار شيء منهما عند ترك العمل بهما فيكون المرجع للتارك هو الرجوع إلى العامّ الفوق أو الإطلاق، ومع عدمهما الأصل العملي في المسألة الفرعيّة.

وبتعبير آخر لا معنى لكون شيء حجة على تقدير العمل به، فإنّ الحجة ما يؤخذ به المكلف على تقدير إصابتها الواقع عمل بها المكلف أم لا.

ولا يرد النقض بالتخيير بين الخبرين المتعارضين لو قيل باستفادة ذلك مما ورد في الأخبار الواردة في المتعارضين من الأخبار ـ المعروفة بالأخبار العلاجيّة ـ فإنّ مفادها هو تعيّن الأخذ بأحدهما، بخلاف تقييد إطلاق دليل الاعتبار بصورة الأخذ به، فإنّ تعيّن

١) مصباح الأصول ٣: ٣٦٦.

. . . .

الأخذ بأحدهما لا يستفاد من تقييد إطلاق الاعتبار.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الأصل العملي في الشبهات الحكميّة لا يعتبر مع التمكّن من الوصول إلى الدليل والحجّة على التكليف الواقعي، وكذلك لا يكون عموم العامّ أو إطلاق المطلق حجة مع التمكّن من الوصول إلى المخصّص للعامّ والمقيّد للإطلاق، والأخذ بأحد الخبرين وصول إلى الدليل والحجّة.

نعم، المحذور المذكور يجري في الأمارات القائمة في الموضوعات الخارجيّة مع تعارض الأمارتين ولكنّ الأمارات المتعارضة فيها خارجة عن البحث في المقام، والالتزام فيها بالرجوع إلى الأصل العملي مع التعارض لا محذور فيه.

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه بناءً على مسلك الطريقيّة في المتعارضين من الأمارة حتى فيما فرض لاعتبارها خطاب لفظي أنّ ذلك الخطاب لا يعمّهما معاً، وشموله لأحدهما فقط لا معيّن له، فلا يدخل شيء منهما تحت دليل اعتبار تلك الأمارة، ولا يجري في الأمارات ما تقدّم في الأصول العمليّة من شمول دليل اعتبار الأصل لأطراف العلم الإجمالي فيما لا يلزم من شموله لها الترخيص القطعي في المخالفة للتكليف الواصل بالعلم الإجمالي، وذلك لأنّ الأمارات الواقع فيها الكلام في المقام كالظواهر وأخبار الثقات لها مداليل مطابقيّة ومداليل التزاميّة، مثلاً إذا ورد في الخطاب: «العصير العنبي إذا غلى يحرم» فمدلوله المطابقي تعلّق الحرمة بالعصير بحدوث غليانه، ومدلوله الالتزامي عدم تعلّق الحلية بالعصير من العنب عند غليانه، وإذا ورد خبر عدل بأنّه: إذا ذهب أربع فراسخ ورجع أربعاً فعليه القصر في الصلاة[1] فالمدلول الالتزامي له

---

١) وسائل الشيعة ٨:٤٥٦، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر.

. . . .

عدم وجوب التمام، وأنّ المسافة الملفقة من الذهاب والإياب سفر. وإذا ورد في خبر أنّه: إذا ذهب أربعاً ورجع أربعاً فعليه التمام، فمدلوله الالتزامي لذلك نفي المدلول المطابقي للأوّل.

وعلى ذلك فدليل اعتبار خبر العدل أو الثقة شموله لكلا المتعارضين غير ممكن لمناقضة المدلول المطابقي لأحدهما مع المدلول الالتزامي الآخر، والتعبّد بالمتناقضين أمر غير ممكن؛ لأنّه لغو محض؛ ولذا ذكرنا في بحث الأُصول العمليّة أنّ المناقضة في المفاد حتى بين أصلين توجب المعارضة بينهما وإن لم تستلزم المخالفة العمليّة، كتعارض استصحاب عدم جعل الحكم بحيث يعمّ الحالة اللاحقة مع الاستصحاب في الحكم الفعلي السابق.

وإذا لم يمكن الاعتبار لكلا المتعارضين معاً فإن أُرجع الاعتبار إلى عنوان أحدهما لا بعينه، كما تقدّم في كلام الماتن فقد تقدّم عدم تعلّق الاعتبار بالجامع، وإن أُرجع إلى اعتبار كلّ منهما على تقدير الأخذ به أو ترك الآخر فقد تقدّم أنّ أيّ أمارة إن كانت مصيبة للواقع لا يكون للأخذ بها أو ترك الآخر دخلاً في طريقيّتها، وكذا إذا كانت مخطئة غير مصيبة فالتقييد المزبور لا يعدّ جمعاً عرفيّاً بين دليل اعتبار هذه وبين اعتبار تلك إذا كانتا من سنخين مختلفين. والأمر فيما كانتا من سنخ واحد أوضح؛ لأنّ الخطاب في الحكم الطريقي والاعتبار لا يزيد على خطاب الحكم النفسي.

وكما لا يمكن الأخذ بخطاب الحكم النفسي فيما إذا لم يمكن ثبوته لكلا الفردين معاً ـ كما إذا تزوّج بأمّ وبنتها بعقد واحد لا يمكن تقييد إمضاء نكاح كلّ منهما بالأخذ به والالتزام بأنّ نكاح أيّ منهما ممضى على تقدير الأخذ بنكاحها أو على تقدير ترك الأخرى، بل ينحصر التخيير بموارد التزاحم بين التكليفين ـ كذلك الحال في الحكم

. . . .

الطريقي المستفاد من خطابات الاعتبار في موارد تعارض الدليلين.

نعم قد يقال في مسألة نكاح الأمّ والبنت إنّ شمول دليل إمضاء النكاح بالإضافة إلى نكاح البنت بلا محذور؛ لأنّ البنت لا تحرم بمجرّد نكاح الأم بخلاف نكاح الأمّ فإنّها تحرم بمجرّد نكاح البنت، وهذا إن تمّ، بيان معيّن لأحد الفردين، فإنّه لو كان في البين معيّن ولو من الخارج، كما إذا ادّعى ذلك في الأخبار العلاجيّة فلا بأس بالالتزام به.

المدلول الالتزامي كما أنه تابع للدلالة المطابقيّة في التحقّق كذلك يتبعه في الاعتبار

وقد ذكر المحقّق النائيني ﷺ[١] لنفي الحكم الثالث بالمتعارضين وجهاً آخر، وهو أنّ لكلّ من المتعارضين مدلولاً التزامياً يتفقاق فيه، والدلالة الالتزاميّة وإن كانت تابعة للدلالة المطابقيّة في الوجود إلّا أنّها غير تابعة للدلالة المطابقيّة في الاعتبار والحجيّة، وبتعبير آخر كما أن كلاً من المتعارضين خبر عدل بالإضافة إلى المدلول المطابقي، كذلك هما خبر عدل بالإضافة إلى المدلول الالتزامي، والتعارض بتنافي مدلولي الدليلين غير متحقّق بالإضافة إلى المدلول الالتزامي لهما فيؤخذ بهما في ذلك المدلول، وهذا عبارة أُخرى عن نفي الثالث بالمتعارضين، وإن شئت قلت: لا تتبع الدلالة الالتزامية الدلالة المطابقية في الاعتبار؛ ولذا لو كان الخطاب بحسب مدلوله المطابقي مجملاً ولكن كان له مدلول التزامي مبيّن يؤخذ بذلك المدلول الالتزامي، كما هو الحال بالإضافة إلى المدلول التضمّني للخطاب، فإنّه إذا سقط عن الاعتبار بالإضافة إلى تمام مدلوله المطابقي فلا يسقط بالإضافة إلى مدلوله

---

١) فوائد الأصول ٤: ٧٥٥ فما بعد.

. . . .

التضمّني، كما هو الحال في التبعيض في الخبر بحسب مدلوله في الاعتبار وعدمه.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الإخبار عن المدلول الالتزامي إنّما هو بفرض ثبوت المدلول المطابقي لا مطلقاً؛ ولذا لو سئل من المخبر لو اتفق في الواقع عدم ثبوت للمدلول المطابقي في خبرك فهل تخبر مع ذلك بثبوت المدلول الالتزامي؟ يكون جوابه النفي، فالمعارضة المفروضة بين الخبرين المتعارضين في مدلولهما المطابقي تجري في مدلوليهما الالتزاميين أيضاً؛ ولذا لو أخبر شخص بإصابة البول لمايع فهو إخبار بنجاسته المترتّبة على إصابته، فإن أخبر شخص آخر أنه أصابه الخمر دون البول فهو أيضاً إخبار بنجاسته المترتّبة على إصابة الخمر فلا تثبت نجاسته؛ لأنّ النجاسة المترتّبة على ذلك المايع نجاسة خاصّة ينفيها من يخبر بإصابة الخمر إيّاه لا البول، وأيضاً لا يؤخذ المال من ذي اليد إذا أخبر عدل بأنّ ذلك المال لعمرو، وأخبر عدل آخر أنّه ليس لعمرو بل هو لبكر، فلا يقال إنّ خبرهما في مورد يعتبر بيّنة على أنّ المال ليس لذي اليد إلى غير ذلك.

ومما ذكر ظهر أنّه لا مجال لقياس المتعارضين بما إذا كان المدلول المطابقي لخطاب مجملاً وكان له مدلول التزامي مبيّن، فإنّه يؤخذ به في ذلك المدلول الالتزامي، كما إذا ورد النهي عن صوم يوم العيد وتردّد النهي بين أن يكون النهي من التحريم الذاتي أو الوضعي، فإنّه يحكم بذلك الخطاب ببطلان صوم يوم العيد سواء كان النهي تحريماً أو إرشاداً إلى عدم المشروعيّة، فإنّ البطلان لازم أعمّ لحرمة العبادة أو عدم مشروعيّتها، وكذلك الحال في موارد التبعيض في الرواية، وكون بعض مدلوله ثبوتاً غير مرتبط لثبوت بعضه الآخر، وقد تقدّم أنّه لا فرق في ذلك كلّه بين الالتزام باعتبار الأمارة من باب الطريقيّة أو السببيّة فلا تفيد.

. . . .

ثمّ إنّ الموضوع للاعتبار ظاهر الخطاب سواء كان الظهور وضعيّاً أو بالقرينة العامّة كالظهور الإطلاقي أو بالقرينة الخاصّة، ورفع اليد عن الظهور وحمل الخطاب على إرادة غيره من غير قرينة عرفيّة، بأن كان الحمل على غير ظاهره لمجرّد انتفاء المعارضة والتنافي بين الخطابين لا دليل عليه، وعلى ذلك فإن كان صدور الخطابين وجدانيّاً فمع تعارض ظهور كلّ منهما مع الآخر وعدم القرينة على الجمع بينهما لا يكون ظهور شيء منهما معتبراً، أو إن كان صدور كلّ منهما غير محرز وجداناً فلا يمكن أن يعمّهما دليل اعتبار الصدور؛ لأنّ التعبّد بصدورهما مع تعارض ظهورهما وتنافي مدلولهما لغو محض، والتعبّد بصدور أحدهما دون الآخر بلا معيّن غير ممكن بالنظر إلى دليل الاعتبار كما تقدّم، والتعبّد بالجامع بينهما أيضاً كذلك لما ذكرنا من انحلال دليل الاعتبار بالإضافة إلى أفراد الأمارة لا الجامع لا بعينه، ولو كان صدور أحدهما وجدانيّاً دون الآخر فمع فرض المعارضة وعدم الجمع العرفي بينهما لا يعتبر غير الوجداني، فإنّ دليل اعتبار غير الوجداني قاصر عن شموله لفرض معارضته مع الوجدانيّ كما هو الحال في معارضة الخبر مع ظهور الكتاب.

فتحصّل أنّ ما ذكر من أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح غير تامّ إلّا أن يراد موارد الجمع العرفيّ فتكون الأولويّة تعيينيّة نظير الأولويّة في ميراث أُولي الأرحام.

في التزاحم بين التكليفين

وحيث قد يذكر في المقام التزاحم فينبغي التعرّض للفرق بين التعارض والتزاحم لئلا يشتبه أحدهما بالآخر، فنقول: قد يكون التزاحم في ملاكات الأحكام والتكاليف، كما إذا كان في فعل جهة صلاح ملزم وجهة فساد كذلك، فيلاحظ الملاك

. . . .

الغالب منهما ويجعل الحكم على طبق ذلك الملاك، وهذا من وظيفة الحاكم وليس للمكلّف دخالة في تعيين ذلك الحكم وملاكه، بل وظيفته موافقة الحكم المجعول حتى ما لو فرض عدم اعتقاده بتشخيص الحاكم بل اعتقاده خطأ المولى في تشخيصه، ولولم يكن أحد الملاكين راجحاً على الآخر رجحاناً لزوميّاً يجعل المولى الحكم الترخيصي لذلك الفعل، وقد يكون التزاحم في مقام الامتثال دون جعل التكليفين، بأن يكون كلّ من التكليفين مجعولاً بنحو القضية الحقيقيّة وفعليّاً عند تحقّق موضوعهما وتمكّن المكلّف على موافقة كلّ منهما، ولكن قد يتفق للمكلّف عدم تمكّنه من الجمع بين امتثالهما، بأن يكون صرف قدرته على امتثال أحدهما موجباً لارتفاع قدرته على الآخر سواء كان التكليفان مستفادين من خطاب واحد لانحلاليّة مدلوله، كما في خطاب إنقاذ الغريق وتطهير المسجد أو مستفاداً من خطابين، كما في إنقاذ الغريق مع النهي عن التصرف في ملك الغير بلا رضاه، فيكون ملاك التزاحم بين التكليفين في الامتثال عدم تمكّنه من الجمع بينهما في الامتثال بعد الفراغ من جعل كلّ منهما بنحو القضية الحقيقيّة على المتمكّن على المتعلّق، بخلاف التعارض فإنّ الملاك فيه العلم بعدم جعل كلا الحكمين المدلول على كلّ منهما بخطاب أو أمارة ولو مع قدرة المكلّف من الجمع بين متعلّقهما، وعلى ذلك فافتراق التعارض بين الدليلين والخطابين وبين التزاحم بين التكليفين ظاهر لا يشتبه أحدهما بالآخر.

نعم ذكر المحقّق[1] النائيني للتزاحم بين التكليفين مورداً آخر وهو أن يكون

---

١) أجود التقريرات ٢: ٥٠٤.

. . . .

التزاحم بينهما من غير ناحية عدم تمكّن المكلّف من الجمع بينهما في الامتثال، ومثّل للمورد ما إذا قام دليل على وجوب شاة في كلّ خمس من الإبل إلى أن تبلغ ستّاً وعشرين إبلاً، وقام الدليل على وجوب بنت مخاض في ستّ وعشرين من الإبل وإذا ملك المكلّف خمساً وعشرين من الإبل إلى نصف الحول ثمّ ملك إبلاً أُخرى أثناء الحول فيجب عليه خمس شياه كما هو مقتضى الدليل الأوّل بعد حولان الحول، ومقتضى ما دلّ على وجوب بنت مخاض في ستّ وعشرين وجوبه عند حولان الحول عليها، فيلزم أن يكون المال الواحد مزكّى في الحول أزيد من المرّة مع قيام الدليل على أن المال الواحد لا يزكى في حول واحد أزيد من مرّة، فيقع التزاحم بين ما دلّ على وجوب خمس شياه وما دلّ على وجوب بنت مخاض بحولان الحول على ستّ وعشرين من الإبل.

وقد يقال[1]: في الجواب عن ما ذكر بأنّ مثل المورد المذكور ليس من باب التزاحم بل من باب التعارض بعينه، فإنّ مقتضى الخطابين وجوب خمس شياه بعد حلول الشهر السادس بعد تملك الإبل السادس والعشرين ووجوب بنت مخاض بعد كمال الحول بعد تملّكه مع قيام الدليل على عدم وجوب إحدى الزكاتين، فيكون نظير ما دلّ على وجوب صلاة الجمعة مع ما دلّ على وجوب صلاة الظهر مع العلم بعدم وجوبهما معاً، ويكون مقتضى الجمع العرفي بينهما التخيير بين الزكاتين نظير التخيير بين صلاتي الظهر والجمعة.

ولكن لا يخفى أنّه لا منافاة بين ما دلّ على وجوب خمس شياه بعد حولان

---

١) مصباح الأُصول ٣: ٣٥٩.

. . . .

الحول عليها وبين ما دلّ على عدم تعلّق الزكاة بالمال في حول واحد مرّتين، بل التنافي بين ما دلّ على وجوب بنت مخاض بعد حولان الحول على تملك ستّ وعشرين، وبين ما دلّ على أنّ المال الواحد لا يزكّى في الحول مرّتين، وبما أنّ خطاب هذا الحكم ناظر إلى موارد تداخل الحولين يكون مقيّداً لإطلاق ما دلّ على الوجوب في ستّ وعشرين بعد انقضاء الحول على تملّكها، وأنّ الحول لها يكون بعد انقضاء الحول على خمس وعشرين.

اختصاص التزاحم بالتكاليف النفسيّة وعدم جريانه في التكاليف الضمنيّة

ثمّ إنّ التزاحم بين التكليفين لا يتحقّق في نفس التكاليف الضمنيّة بل مورده نفس التكاليف النفسيّة، كما إذا لم يتمكّن المكلّف من الركوع والسجود الاختياريين في كلّ من صلاة الظهر والعصر وتمكّن من رعايتهما في إحدى الصلاتين، أو لا يتمكّن من صيام تمام شهر رمضان وتمكّن من صيام بعضه كالنصف الأوّل من الشهر أو النصف الأخير منه، فإنّ هذا يدخل في باب التزاحم بناءً على وجوب صوم شهر رمضان بنحو الانحلال بالإضافة إلى أيامه بدخول الشهر، كما هو الحال في وجوب صلاتي الظهر والعصر بتحقّق الزوال، ويأتي أنّه لابدّ من صرف قدرته على امتثال التكليف الذي ظرف امتثاله أسبق، حيث إنّ تقدّم ظرف الامتثال في المتزاحمين مرجّح، فإنّ ترك الصوم مثلاً في النصف الأوّل ترك لموافقة التكاليف المتعلّقة بصيام أيّامه مع التمكّن من الصوم، بخلاف ترك الصيام في النصف الأخير فإنه ترك للصوم مع عدم التمكّن منه فلا يكون تكليف بالإضافة إلى النصف الأخير لارتفاع الموضوع بالإضافة إليه، وكذا ترك الظهر بالركوع والسجود الاختياريين ترك لها مع التمكّن منها فلا يجوز، بخلاف الإتيان بصلاة العصر مع الركوع والسجود

. . . .

الاضطراريين بعد الإتيان بالظهر فإنّه ترك لصلاة العصر الاختياريّ مع عدم التمكّن منها.

وهذا التزاحم لا يجرى فيما إذا لم يتمكّن المكلّف في صلاة واحدة من الركوع والسجود الاختياريين إلّا في ركعتين منها إمّا الأوّلتين أو الأخيرتين، وذلك فإنّ التكليف الاختياري تعلّق بالصلاة مع الركوع والسجود الاختياريين في تمام ركعاتها، وهذا التكليف تكليف واحد ثبوتاً يسقط عن المكلّف في الفرض لعدم تمكّنه منها، غاية الأمر قد علم من الأدلّة عدم سقوط التكليف بالصلاة رأساً مع عدم تمكّنه من بعض أجزائها وشرائطها، وهذا العلم قد يحصل من الخارج، وقد يحصل من جعل البدل للمأمور به الاختياريّ، وعلى ذلك فتعيين أنّ اللازم في الفرض هو الصلاة مع الركوع والسجود الاختياريين في الركعة الأولى والثانية أو مخيّر بين الأوّلتين والأخيرتين يحتاج إلى دليل، ومع عدمه مقتضى أصالة البراءة عن التعيين هو التخيير، وإذا قام الدليل على رعاية الاختياريّ أوّل الصلاة يؤخذ به أو على التخيير فكذلك، ولا تصل النوبة إلى جريان أصالة البراءة عن التعيين، كما في القيام المعتبر في الصلاة وأنّه إذا دار أمر المكلّف بين القيام في الركعتين الأولتين أو الأخيرتين تعيّن رعايته في الأولتين أخذاً بظاهر قوله عليه السلام[1]: «إذا قوى فليقم».

هذا بالإضافة إلى أمرين يعتبر كلّ منهما في عمل مع كونهما عن سنخ واحد.

وأمّا إذا كان الأمران المعتبران فيه سنخين ولم يتمكّن المكلف من الجمع بينهما في ذلك العمل، فمع العلم بعدم سقوط العمل عن المكلّف، فإن كان لدليل

---

١) وسائل الشيعة ٥: ٤٩٥، الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٣.

. . . .

اعتبار أحدهما في ذلك العمل إطلاق يقتضي اعتباره فيه مطلقاً، ولم يكن لدليل اعتبار الآخر إطلاق كذلك كما إذا دار أمر المكلف بين الصلاة قائماً بلا استقرار وبين الصلاة جالساً مع الاستقرار، فيقدّم ما كان لدليل اعتباره إطلاق فيصلّي قائماً بلا استقرار، حيث إنّ الدليل في اعتبار القيام في الصلاة لفظي يقتضي عدم تحقّق الصلاة بدونه، بخلاف دليل اعتبار الاستقرار، فإنّ الدليل على اعتباره في القيام الإجماع، ولا يعمّ الفرض لعدم الاتفاق على اعتباره في الفرض، فيؤخذ بما دلّ على اعتباره دليل لفظي من غير معارض، وكذا ما إذا كان الدليل على اعتبار أحدهما في العمل في جميع الأحوال دالاً وضعيّاً ودلالة الدليل على اعتبار الآخر بالإطلاق فيؤخذ بما قام على اعتباره حتى في الحال دالّ وضعيّ كالعموم الوضعيّ بناءً على عدم تماميّة الإطلاق في مقابل الدلالة الوضعيّة كما يأتي، وإذا كان الدالّ على اعتبار كلّ منهما الدالّ الوضعي أو الإطلاق فيتساقطان ويرجع إلى الأصل العملي، ومقتضاه البراءة عن خصوصيّة كلّ منهما فيما إذا احتمل التخيير واقعاً أو من باب لزوم الموافقة الاحتماليّة إذا علم عدم التخيير وتعيين أحدهما واقعاً.

والمتحصّل ممّا ذكرنا أنّ عدم تمكّن المكلّف من الجمع بين جزأين أو شرطين أو جزء وشرط من عمل واحد يوجب سقوط التكليف بذلك العمل الكلّ أو المشروط، ومع العلم بعدم سقوط العمل عن عهدة المكلّف رأساً يثبت التكليف الآخر بالناقص، وإذا أمكن تعيين ذلك الناقص بالدليل على ما تقدّم فهو، ومع عدمه ولو للمعارضة في أدلّة اعتبار الجزئيّة والشرطيّة تصل النوبة إلى الأصل العملي، ولا يكون دليل اعتبار الجزء مع الجزء الآخر أو مع دليل اعتبار الشرط أو الشرط مع الشرط الآخر من المتزاحمين.

. . . .

وممّا ذكرنا يظهر الحال في مسألة دوران أمر المكلّف بين الوضوء لصلاته التي يصلّيها بصرف الماء فيه أو في تطهير ثوبه أو بدنه، فإنّ هذا لا يدخل في باب التزاحم بين التكليفين ليجري فيه حكم المتزاحمين، بل يدور أمر الصلاة المأمور بها بين أن تجب الصلاة مع الوضوء ولو مع نجاسة الثوب أو البدن وبين تطهير المتنجس منهما والصلاة مع التيمّم حيث إنّ كلاً من الصلاتين بدل اضطراري للصلاة الاختياريّة، ومع احتمال التخيير واقعاً أو احتمال التعين في ناحية كلّ منهما يتخيّر بين الأمرين كما تقدّم.

مرجّحات باب التزاحم

ويقع الكلام في ذيل باب التزاحم بين التكليفين في المرجّحات التي ذكروها في هذا الباب:

فمن المرجحات إحراز الأهمية واحتمالها في ناحية أحد التكليفين فيقدّم في الامتثال، بخلاف ما إذا أُحرز تساويهما أو احتمل الأهمية في ناحية كلّ منهما حيث إنه يتخيّر في الامتثال بينهما، ولو حصل الكسوف في آخر وقت الظهرين ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين فريضة الوقت وصلاة الآيات يقدّم صلاة الوقت لأهميّتها ولا أقلّ من احتمالها من غير عكس، ولا يكون الفرض من تعارض الخطابين والدليلين على ما مرّ.

لا يقال: كيف لا تقع المعارضة بينهما مع أن مقتضى إطلاق خطاب فريضة الوقت الإتيان بها في فرض التمكّن منها، سواء تمكّن في ذلك الوقت من صلاة الآيات أم لا، كما أن مقتضى خطاب الأمر بصلاة الآيات بالكسوف لزوم الإتيان بها عنده، سواء تمكّن معها من فريضة الوقت أم لا، فيقع التكاذب بين الإطلاقين.

. . . .

فإنّه يقال: لا يقع التكاذب والتنافي في دلالة الخطابين أصلاً حتّى تقع المعارضة بين الإطلاقين، وذلك فإنّ المقيّد لموضوع التكليفين بالتمكّن هو العقل الحاكم بقبح التكليف بما لا يطاق، فلابدّ من أن يكون تقييده موضوع التكليف بالقدرة على متعلّقه بحيث لا يلزم منه المحذور المذكور بأن لا يكون في ناحية الأمر بالمهم إطلاق كما ذكر، فإنّ الفعل في ناحية الأمر بالمهمّ يستقلّ باعتبار التمكن من متعلّقه في ظرف عدم صرفه على امتثال التكليف بالأهمّ أو مثله، وفي فرض العجز الحاصل عن هذا الصرف لا تكليف بالإضافة إلى المهم، ولو كان التكليفان في الأهميّة سواء أو كان كلّ منهما محتمل الأهميّة فهذا النحو من التقييد حاصل في ناحية كلّ من التكليفين، بخلاف ما إذا كان أحد التكليفين أهمّ أو محتمل الأهميّة بالإضافة إلى الآخر فلا يكون تقييد في ناحية التكليف الأهمّ أو لم يحرز التقييد في ناحيته ويؤخذ بإطلاق خطاب وجوبه بخلاف الخطاب الآخر فإن الإطلاق في ناحية خطاب وجوبه غير باق قطعاً.

ومن المرجّحات في باب التزاحم ما إذا كان ظرف امتثال أحد التكليفين مع فرض فعليّتهما معاً أسبق من الآخر، حيث يتعيّن صرف القدرة على ما يكون ظرف امتثاله أسبق؛ لأنّ تركه في ظرف امتثاله ترك للواجب مع التمكّن من امتثاله، وهذا الامتثال وإن يوجب عدم بقاء القدرة على امتثال التكليف الآخر إلّا أنّ التكليف الآخر يرتفع بانتفاء الموضوع له والعقل لا يمنع عنه، فإنّه من ارتفاع التكليف بانتفاء القدرة عليه لا بسوء الاختيار. نعم، لو أُحرز أهميّة التكليف الآخر بحيث يتعيّن على المكلّف تحصيل القدرة عليه وحفظها لزم رعاية التكليف اللاحق حتّى في بعض موارد احتماله، كما إذا كان للمكلف ماء ودار أمره بين صرفه على اغتساله من الجنابة قبل

إلّا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً ـ فإنه لم يعلم كذبه إلّا كذلك، واحتمال كون كل منهما كاذباً ـ لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه، لعدم التعيين في الحجة أصلاً، كما لا يخفى.

نعم يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية، وصلاحيته على ما هو

الفجر لصوم غده وبين أن يحفظه لدفع عطشه الحادث مستقبلاً أو عطش متعلّقه من أهله وعياله، بل لا يبعد أن يحكم بفساد غسله في الفرض؛ لأنّ صرفه فيه إيقاع نفسه ونفس آخر محترمة في الهلاكة فيكون محرّماً، ولا يبعد أن يكون احتمال حدوث العطش كافياً في وجوب الحفظ وعدم جواز إتلاف الماء حيث يجب في مثل هذه الموارد الاحتياط وعدم جواز الرجوع إلى الأصل.

ومن المرجّحات في باب التزاحم على ما يقال ما إذا كان أحد التكليفين من قبيل الواجب الذي له بدل بخلاف الواجب الآخر حيث لا يكون له بدل، فإنّه يقدّم في الامتثال ما ليس له بدل سواء كان البدل للواجب الآخر من البدل العرضي أو الطولي.

فالأوّل: كما إذا كان أحد الواجبين تخييريّاً والواجب الآخر تعيينيّاً، ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين أحد عدلي التخييري والواجب الآخر، ومثله ما إذا كان أحد الواجبين مضيّقاً أو فوريّاً والواجب الآخر موسّعاً أو غير فوريّ، فإنّه يذكر تقديم الواجب التعييني والإتيان بعدل آخر من التخييري، ويقدّم الواجب المضيّق ويؤخّر الموسّع إلى فرده غير المزاحم.

ولكنّ الصحيح أن الواجبين لا يدخلان في المتزاحمين فيه أصلاً، فإنّ التكليف في ناحية الموسّع لم يتعلّق إلّا بصرف وجود الطبيعي حيث يقتضي تحقّقه، وأمّا خصوص أفراده لم يتعلّق الطلب بشيء منها، وكذلك الأمر في ناحية الواجب

عليه من عدم التعين لذلك لا بهما، هذا بناءً على حجية الأمارات من باب الطريقية، كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً إلّا ما احتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته، وأما بناءً على حجيتها من باب السببية فكذلك لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون المقتضي للسببية فيها إلّا فيه، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، وهو بناء العقلاء على

التخييري، فإنّ الوجوب تعلّق بالجامع بين العدلين ولو كان انتزاعيّاً، ومن الظاهر تمكّن المكلف في الفرض من الجمع بين امتثال الواجب الموسّع والمضيّق، وكذا بين الواجب التخييري والواجب التعييني الآخر، وعدم محذور في فعليّة كلّ من التكليفين بلا حاجة إلى تصوير الترتّب وتقديره بين التكليفين المتعلّق كلّ واحد منهما بأحدهما، نعم الترخيص في التطبيق على الفرد من الموسّع أو العدل المزاحم للواجب الآخر يمكن أن يكون ترتّبياً على ما تقدم في البحث في الأمر بضدّين لهما ثالث.

الثاني: ما إذا كان البدل في أحد الواجبين المتزاحمين طوليّاً والواجب الآخر ممّا ليس له بدل ولم يتمكن المكلّف من الجمع بين المبدل والواجب الآخر في الامتثال، كما إذا صاد المحرم في إحرامه صيداً وقيل بعدم جواز تأخير كفارته، وإنّه يتعيّن عليه النحر أو الذبح في مكة أو منى، وكان له مال فدار أمره بين شراء الكفارة به وبين صرفه على الهدي الواجب عليه في حجّه تمتّعاً، فيقال بلزوم صرفه في شراء الكفارة، فإنّه واجب لا بدل له، ويصوم بدل الهدي حيث إنّ الصيام بدل الهدي لمن لا يتمكّن منه.

أقول: في المثال مناقشة، فإنّ كفارة الصيد لها بدل اضطراري بل لا دليل على وجوب الكفارة فوراً بل الثابت في كفارة الصيد أنه يذبح أو ينحر بمكة إن كان الصيد

أصالتي الظهور والصدور، لا للتقية ونحوها، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والأخبار، ضرورة ظهورها فيه، لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الإطمئنان.

وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين، فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم

في إحرام العمرة، وفي منى إذا كان في إحرام الحج، فالمثال من موارد دوران الأمر بين الواجب الموسّع وبين الواجب المضيّق حيث إنّ الهدي واجب عليه يتعيّن عليه الذبح بمنى يوم النحر.

وقد يقال: يعبّر عن البدل الطولي ما ليس له بدل في أجزاء الزمان كالواجب المضيّق، بخلاف الموسّع حيث إنّ فرده في الزمان اللاحق بدل عن فرده في الزمان الأوّل.

وفيه ما تقدّم من عدم التزاحم بين الواجب المضيّق والموسّع حتّى يلاحظ المرجّح عند التزاحم، وإن أُريد من البدل الطولي ما ذكرنا فيأتي التكلّم فيه في ذيل المرجّح الآتي.

وهو ما إذا كان أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة على متعلّقه عقلاً والتكليف الآخر مشروطاً بالقدرة عليه شرعاً، حيث ذكروا أنّه يتعيّن على المكلّف صرف قدرته في الفرض فيما يعتبر فيه القدرة عقلاً، وذلك فإنّه مع امتثال هذا التكليف يستوفي ملاك الوجود في متعلّق ذلك التكليف قطعاً، ولا يحرز فوت ملاك التكليف الآخر، بخلاف العكس فإنّه مع العكس يعلم بفوت ملاك التكليف الآخر جزماً حيث إنّ القدرة على المتعلّق في موارد اشتراط التكليف بالقدرة عقلاً شرط استيفاء الملاك، بخلاف موارد اشتراطه بالقدرة شرعاً فإنّها تكون شرطاً في حدوث الملاك في

المتناقضين، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلّا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الإلزامي، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الإلزامي، لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره.

متعلّقه؛ ولذا قالوا: إن القدرة في موارد اشتراط القدرة عقلاً شرط لتنجّز ذلك التكليف، بخلاف موارد اشتراطه بالقدرة شرعاً، ويعلم كون اشتراطه بالقدرة عقلاً ترك أخذ القدرة في خطاب ذلك التكليف، بخلاف اشتراطه بالقدرة شرعاً فإنّ قدرة المكلّف على المتعلّق يؤخذ في خطاب ذلك التكليف.

وفيه إن أُريد ممّا ذكر أنّ عدم أخذ القدرة على المتعلّق في خطاب تكليف كاشف عن إطلاق ذلك التكليف ثبوتاً بحيث يجعل ذلك التكليف في حقّ العاجز أيضاً، وأنّ دخل القدرة على المتعلّق فيه كدخالة العلم يعتبر في تنجّزه عقلاً، وكذا يكون الملاك في المتعلّق موجوداً في صورة عجز المكلف أيضاً، ويفوت عنه ذلك الملاك غاية الأمر يكون معذوراً في فوته إن لم يكن من ناحيته تفويت، بخلاف التكليف المعتبر فيه القدرة شرعاً فإنّ الملاك فيه دائر مدار القدرة عليه، فلا يلزم من تقديم التكليف المشروط بالقدرة العقليّة محذور ولا تفويت ملاك، بخلاف العكس، فيرد عليه أنّ اعتبار التكليف على المكلّف يكون لغرض كونه بوصوله إلى المكلف داعياً له إلى الإتيان بالمتعلّق أو الاجتناب عنه، وهذا الغرض لا يحصل إلّا بالإضافة إلى القادر؛ ولذا يكون توجيه خطابه إلى العاجز عن المتعلّق قبيحاً، بخلاف غير العالم بالتكليف فإنّ التكليف يمكن أن يكون داعياً له على الإتيان بالمتعلّق في موارد احتماله ولو بترغيبه أو أمره بالاحتياط أو لتوجيه خطابه إليه لأن يصل إليه ويكون

نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً لو كان قضية الإعتبار هو لزوم البناء والإلتزام بما يؤدي إليه من الأحكام، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الإلتزام به، وكونهما من تزاحم الواجبين حينئذ وإن كان واضحاً، ضرورة عدم إمكان الإلتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلّا أنه لا دليل نقلاً ولا عقلاً على الموافقة الإلتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية، كما مر تحقيقه.

داعياً له إلى رعايته.

وعلى الجملة جعل التكليف ثبوتاً في حق العاجز كالغافل لغو، ولكن لامتناع تقييد التكليف بصورة الالتفات إليه يكون له إطلاق ذاتي من غير أن يكون فيه غرض البعث في صورة الغفلة، بخلاف جعله في حقّ الجاهل الملتفت فإنّه ثبوتاً مجعول في حقّه، والغرض منه دعوته إلى الامتثال ولو بنحو الاحتياط، وعلى ذلك فلا يكون لخطاب التكليف كشف في موارد اعتبار القدرة العقليّة أيضاً لكون الملاك في متعلّقه حاصلاً مطلقاً، وأنّ القدرة عليه شرط في استيفاء ملاكه لا في أصل الملاك.

ومع الإغماض عما ذكرنا فلا موجب لتقديم التكليف الذي هو مشروط بالقدرة على متعلّقه عقلاً، فإنّ المفروض أنّ المكلّف قادر على الإتيان بمتعلّق التكليف الآخر أيضاً، فيكون الملاك الملزم فيه أيضاً موجوداً بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه، فيكون الإتيان بالتكليف المشروط بالقدرة عقلاً موجباً لفوت هذا الملاك في ظرف كان الاستيفاء ممكناً.

وعلى الجملة الكاشف عن الملاك في المتعلّق هو طلب المولى وأمره، والمفروض في المقام ـ بناءً على أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه ـ تحقّق القدرة بالإضافة إلى كلّ من العملين، فالملاك في المشروط بالقدرة شرعاً أي ما ورد التقييد بالقدرة في خطابه كالملاك في التكليف الآخر المشروط بالقدرة عقلاً

وحكم التعارض بناءً على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة، حسبما فصلناه في مسألة الضد، وإلّا فالتعيين، وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الإلزامي، لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الإلزامي، وإلّا فلا بأس بأخذه والعمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه آنفاً، فافهم.

موجود، فاللازم في تقديم الثاني على الأوّل من ثبوت مرجّح.

نعم لو كان المراد من القدرة الشرعية المأخوذة في موضوع أحد التكليفين غير ما تقدّم، بأن كان المراد ما يدخل فيها عدم اشتغال عهدة المكلف بتكليف آخر مشروط بالقدرة العقليّة بحيث لا يجتمع امتثاله مع المشروط بالقدرة الشرعيّة يقدّم المشروط بالقدرة العقليّة لا من باب ترجيح أحد المتزاحمين، بل لأنّ حصول التكليف الآخر يوجب ارتفاع الموضوع للتكليف المشروط بالقدرة الشرعية.

والمتحصّل أنّ كلّ مورد تكون فعليّة أحد التكليفين موجبة لعدم حصول الموضوع للتكليف الآخر أو ارتفاعه لا يكون المفروض من التزاحم بين التكليفين، وإنّما التزاحم بينهما فيما كان كلا التكليفين فعليّين لتمام الموضوع لكلّ منهما، ولكن كان صرف القدرة على أحدهما موجباً لارتفاع التكليف الآخر بارتفاع القدرة على امتثاله.

نعم إذا كان للمشروط بالقدرة الشّرعية يعني: ما اُخذ في خطاب الأمر به القدرة عليه، أو ما فهم هذا الأخذ من خطاب آخر بأن جعل له بدل عند الاضطرار وعدم التمكّن منه، حيث يفهم من جعل البدل أنّ الأمر بالمبدل عند القدرة عليه، فإن دار أمر المكلّف بأن يصرف قدرته فيما ليس له بدل، أو أن يصرفه فيما له بدل اضطراري لا يبعد أن يتعيّن صرفها على ما ليس له بدل اضطراري مع الإتيان بالبدل الاضطراري بعده، فإنّ المكلّف إذا صرف قدرته على ذلك الواجب وأتى بعده بالبدل الاضطراري

هذا هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضية ما يتراءى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في

يحتمل أن يفوت منه الملاك الملزم أصلاً، لاحتمال أن يكون الملاك الاضطراري بعد ارتفاع القدرة على مبدله وتعلّق الأمر ببدله كافياً بتمام ملاك مبدله، وظهور الخطاب الاضطراري في حفظ القدرة على مبدله إنما هو فيما إذا لم يكن صرفها في واجب آخر فعلي.

عدم وقوع التعارض بين دليل جزئيّة شيء وجزئيّة الآخر أو شرطيّته إلّا عند عدم التمكّن من الجمع بينهما ولكن بين خطابيهما جمع عرفي

وقد يقال: من صغريات ذلك ما إذا كان المكلّف واجداً لمقدار من الماء ولا يكفي إلّا لوضوئه أو تطهير بدنه أو ثوبه، حيث إنّ الوضوء يعتبر في الصلاة عند التمكّن منه كما هو المستفاد من قوله سبحانه: **﴿فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً﴾**(1) بخلاف تطهير الثوب والبدن، فإنّ المعتبر فيه القدرة عليه عقلاً فيقدّم تطهير الثوب والبدن ويتيمّم للصلاة بعده.

وفيه ما تقدّم من أنّ الأمر بالوضوء وكذا الأمر بتطهير الثوب إرشاد إلى دخالة كلّ منهما في الصلاة، وبما أنّ اعتبار كلّ منهما في الفرض يوجب سقوط الصلاة رأساً فنعلم إجمالاً عدم اعتبارهما فيها معاً فيكون ما دلّ على وجوب الصلاة في الفرض مجملاً مردّداً أمرها بين الصلاة مع طهارة الثوب أو البدن مع التيمّم لها، أو الصلاة مع

---

1) سورة النساء: الآية ٤٣.

الصور السابقة، مع أن في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للأمارة أو الأمارتين، ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه، وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنديهما قطعيين، وفي السندين إذا كانا ظنيين، وقد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤديان إليه من

الوضوء مع نجاسة الثوب والبدن، وبما أنّه لا معيّن في البين فيرجع إلى أصالة عدم التعيين في كلّ منهما، ونتيجة ذلك التخيير.

نعم الأحوط صرف الماء أوّلاً في تطهير الثوب أو البدن ثمّ التيمم للصلاة.

وقد يقال في المقام يقع التعارض في الفرض بين ما دلّ على اعتبار الوضوء في الصلاة وبين ما دلّ على اعتبار طهارة الثوب والبدن، وبما أنّ ما دلّ على اعتبار الوضوء موافق للكتاب المجيد فيقدّم.

ولكن لا يمكن المساعدة عليه فإنّ الأمر بالوضوء أو تطهير الثوب ـ كما ذكرنا ـ إرشادي ومعنى الأمر الإرشادي أنّه لا تتحقّق الصلاة بدون الوضوء سواء تمكّن منه أم لا، كما أنّ مقتضى الأمر بتطهير الثوب أنّه لا تكون الصلاة بدون الطهارة من الخبث بلا فرق بين التمكّن منه وعدمه، ولازم الإطلاقين سقوط الأمر بالمشروط، وليس خطاب الإرشاد إلى الشرطيّة والجزئيّة كإطلاق الواجب النفسي من أنّه يجب على المتمكّن منه سواء وجب على المتمكّن عمل آخر أم لا؛ ليقع التعارض بينهما مع العلم بعدم وجوب أحدهما من غير تعيين.

وعلى الجملة مفاد خطاب الإرشاد إلى شرطيّة شيء دخالته في الواجب من غير نظر إلى نفي دخالة الآخر فيه أو إثبات دخالته، فالتعارض بالمعنى المصطلح لا يكون في الأوامر الإرشاديّة إلى الجزئيّة والشرطية والمانعيّة بالإضافة إلى المأمور به عند التمكّن من الإتيان بها جميعاً.

الحكمين، لا بقاؤهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعينه، فإن أولويته من قبيل الأولوية في أولي الأرحام، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام.

نعم تكون خطاباتها متعارضة فيما إذا علم بعدم سقوط أصل الواجب النفسي عن المكلّف عند عدم التمكّن من الجمع بين اثنين منها أو أكثر من اثنين، فيقتضي خطاب الشرطيّة أو الجزئيّة في ناحية كلّ منهما اعتباره في الواجب النفسي بعينه، وإذا اقتضى كلّ منهما اعتباره بعينه فيؤخذ بأصل الاعتبار حيث يحتمل أصل الاعتبار في ناحية كلّ منهما، ويرفع اليد عن كون اعتباره بعينه، بعين الجمع الذي ذكرنا في الواجبين كالظهر والجمعة.

وبتعبير آخر يكون هذا من موارد الجمع العرفي، ولا تصل النوبة إلى ملاحظة الترجيح ليقال إنّ ما دلّ على اعتبار الوضوء موافق للكتاب المجيد، بل الكتاب المجيد أيضاً من الخطابات الناظرة إلى الإرشاد إلى الشرطيّة بالإضافة إلى الوضوء والغسل، وبينه وبين الخطاب الوارد في شرطيّة طهارة الثوب والبدن في الصلاة عند عدم التمكّن من الجمع بينهما وتمكّنه من كلّ منهما جمع عرفي على ما بيّناه.

نعم إذا لم يكن لدليل الاشتراط والجزئيّة إطلاق في ناحية أحدهما بعينه يعتبر ما فيه إطلاق، ومع عدم الإطلاق في ناحية شيء منهما والعلم باعتبار أحدهما في هذا الحال يرجع إلى الأصل العملي، ومقتضاه التخيير كما تقدّم.

عدم التزاحم في موارد تعذّر أحد الشرطين أو الجزأين أو الشرط أو الجزء

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما في العروة من أنّه إذا لم يتمكّن في صلاة من الجمع بين

. . . .

القيام مع الركوع والسجود الاختياريين بأن يصلّي قائماً مع الايماء لهما وبين الصلاة جالساً مع الركوع والسجود الاختياريين، أنّه إذا أمكن تكرار الصلاة تارة بالقيام مع الإيماء وأُخرى جالساً مع الركوع والسجود، وأنّه يتخيّر مع عدم التمكّن من التكرار لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الجمع بينهما فيما إذا أُحرز اعتبار أحدهما بعينه بأن دار أمر الواجب بين المتباينين، وأمّا مع احتمال اعتبار أحدهما يكون مقتضى الجمع التخيير بينهما، وما عن النائيني ﷺ في تعليقته في أحد الموضعين من تقديم القيام؛ لكون ظرف امتثاله أسبق، وفي موضع آخر تقديم الركوع والسجود الاختياريين؛ لكونهما أهمّ لا يمكن المساعدة عليه؛ لخروج المقام عن المتزاحمين.

فصل

لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها[١]. وإلّا فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الأخبار، ولا يخفى أن اللازم فيما إذا

حكم المتعارضين

[١] المراد بمقتضى القاعدة النظر إلى أصل دليل الاعتبار في كلّ من المتعارضين سواء كان المتعارضان فردين من نوع واحد من الأمارة أو كان كلّ منهما من نوع غير النوع الآخر، وقام الدليل على اعتبار كلّ من النوعين مع قطع النظر عن صورة التعارض، وقد تقدّم أنّ القاعدة الأوّلية عدم اعتبار شيء من المتعارضين، لا بالإضافة إلى مدلولهما المطابقي ولا إلى مدلولهما الالتزامي، خلافاً للماتن ﷺ حيث اقتصر في سقوطهما عن الاعتبار بالإضافة إلى مدلولهما المطابقي لا بالإضافة إلى المدلول الالتزامي، إذ يتفقان فيه، فإنّ أحدهما لا بعينه مما لم يحرز كذبه باق تحت دليل الاعتبار، ويمكن به نفي الثالث، وقد ذكروا أنّ المتعارضين فيما كانا من قبيل خبر العدل أو الثقة في الأحكام الشرعيّة العمليّة يعتبران على وجه التخيير مطلقاً، كما هو مختار الماتن ١ حيث التزم بأنّ ملاحظة المرجّحات على نحو الاستحباب والأفضليّة أو التخيير بعد فقد المرجّحات المنصوصة، أو بعد فقد مطلق المرجّح كما ذهب إلى كلّ منهما جمع.

ولا يخفى أنّه لو تمّ شيء مما ذكر بقيام دليل معتبر عليه فيؤخذ بمقتضاه، وإلّا فإن دار أمر الحجّة فيهما بين التعيين والتخيير يؤخذ بالتعيين، للعلم بصحة الاستناد إليه تنجيزاً وتقديراً، وأمّا الآخر فلم تحرز صحة الاستناد إليه بل مقتضى الاستصحاب عدم تعلّق الاعتبار به لا بنحو التعيين ولا بنحو التخيير، وإن لم يكن

لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الإقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجيته تخييراً أو تعييناً، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجيته، والأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته، بل ربما ادعي الإجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح، واستُدلّ عليه[١] بوجوه أُخر، أحسنها الأخبار وهي على طوائف:

الأمر دائراً بينهما بل احتمل الاعتبار في المتعارضين بنحو التخيير أو بنحو التعيين فالأصل عدم اعتبارهما تخييريّاً ولا اعتبار أحدهما تعيينيّاً.

وعلى الجملة ففي دوران الحجّة بين كونها تخييريّة أو تعيينيّة يتعيّن الأخذ باحتمال التعيين، وأمّا إذا احتمل عدم حجيّة شيء منهما لا تعييناً ولا تخييراً فلا يجوز الاعتماد على شيء منهما.

لا يقال: إذا أُحرز اعتبار المتعارضين في الجملة ودار أمره بنحو التخيير والتعيين فلم لا يؤخذ بالتخيير نظير دوران أمر الواجب بين كونه تخييرياً أو تعيينياً، حيث إنّ مقتضى أصالة البراءة الجارية في ناحية التعيين جواز الاكتفاء بالجامع بينهما المعبّر عن ذلك بالتخيير.

فإنّه يقال: الفرق هو أنّ المطلوب من الأثر في باب الحجج التنجيز والتعذير عند الاستناد إليه في العمل، ومعنى التخيير في الحجّة أنّه يصير معتبراً عند الأخذ، لا تعلّق الاعتبار بالجامع نظير تعلّق التكليف بالجامع بين العملين، فإنّ التخيير في الطريق بهذا المعنى غير معقول، فالاستصحاب في عدم جواز الاستناد إلى ما يحتمل فيه أصل الاعتبار وعدم اعتباره في مقام العمل جار بلامعارض، ولا يجري الاستصحاب في ناحية عدم اعتبار ما يعلم اعتباره تخييراً أو تعييناً؛ لأنّه إن أُريد إثبات تعلّق الاعتبار بالآخر أيضاً وجواز الاستناد إليه فهو مثبت، وإن أُريد نفي كونه منجّزاً أو معذّراً وعدم جواز الاستناد إليه فجوازه والتعذير فيه قطعيّ.

[١] يعني يستدلّ على الترجيح بين الخبرين المتعارضين بوجوه أحسنها

. . . .

الأخبار، والأخبار الواردة في المتعارضين على طوائف:

منها: ما ظاهره التخيير بين الخبرين المتعارضين مطلقاً، أي من غير دلالة لها على رعاية الترجيح كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام ورواه في الوسائل عن كتاب الاحتجاج لأحمد بن علي بن أبي طالب الطبري مرفوعاً إلى الحسن بن الجهم: «قال قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحقّ، قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت»[1] وهذا الخبر لا بأس بدلالة ذيله على التخيير بين المتعارضين ولكن لضعف سنده لا يمكن الاعتماد عليه. وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه»[2] والسند فيه كما في قبله، فإنّه رواه الطبرسي أيضاً مرفوعاً عن الحارث بن المغيرة ودلالته على التخيير والتوسعة غير بعيدة.

ومنها: صحيحة علي بن مهزيار التي رواها الشيخ «باسناده عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم: صلّها في المحمل وروى بعضهم لا تصلّها إلّا على

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٢) المصدر السابق: ١٢٢، الحديث ٤١.

منها: ما دلّ على التخيير على الإطلاق، كخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام: (قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا يعلم أيّهما الحق، قال: فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت). وخبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك

الأرض فوقّع عليه السلام: موسّع عليك بأيّة عملت»[1].

ومكاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام وفيها «قال عليه السلام في الجواب عن ذلك حديثان، أمّا أحدهما، فإذا انتقل من حالة إلى أُخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر، فإنّه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً»[2].

ولكن لا يخفى عدم دلالة شيء منهما على التخيير بين المتعارضين. أمّا صحيحة علي بن مهزيار فالتخيير واقعي للجمع العرفي بين الحديثين؛ لأنّ أحدهما ظاهر في اعتبار الصلاة على الأرض في نافلة الفجر بمعنى عدم جوازها على المحمل، والأُخرى نصّ في جوازها فيه فيحمل النهي عن العبادة على الكراهة بمعنى قلّة الثواب، وكذلك في المكاتبة وأنّ التكبيرة في القيام بعد الجلوس من السجدة الثانية أو عند القيام من التشهد ليست كالتكبيرة في ساير الحالات، وأنّ الأولى منها هو الذكر الخاصّ.

وقول الماتن قدس سره: «إلى غير ذلك» لعلّه يشير إلى موثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر

---

١) المصدر السابق: الحديث ٤٤.

٢) وسائل الشيعة ٦:٣٦٢، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٨.

حتى ترى القائم فترد عليه). ومكاتبة عبد اللّه بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد اللّه عليه السلام، في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صل في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلّا في الأرض، فوقع عليه السلام: موسع عليك بأية عملت) و مكاتبة الحميري إلى الحجة عليه السلام إلى أن قال في

بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»[1].

ولكن لا يخفى أنّ المفروض فيها دوران الأمر بين المحذورين فيما إذا لم يكن الأمر والنهي قابلين للجمع العرفي المتقدّم في صحيحة علي بن مهزيار والمكاتبة، ومع عدم إمكان الاحتياط يكون ـ في مورد دوران المحذورين ـ التخيير عملاً.

وعلى الجملة ما هو تامّ سنداً لا دلالة له على التخيير بين المتعارضين، وما هو غير معتبر سنداً دلالته على التخيير لا تفيد شيئاً.

ودعوى انجبار ضعف السند بالشهرة كما يظهر بملاحظة كلام الكليني قدس سره وغيره لا تمكن المساعدة عليها، فإنّ الكليني قدس سره قد أخذ التخيير بين المتعارضين من بعض ما ورد من التخيير في موارد الجمع العرفيّ كصحيحة علي بن مهزيار، وقد ذكرنا خروج مثلها عن مورد الكلام، وقد ذكر في ديباجة الكافي: «فاعلم يا أخي أرشدك اللّه، أنّه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برأيه إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: واعرضوهما على كتاب اللّه فما وافق كتاب اللّه عز وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فردّوه، وقوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم، وقوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه،

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٠٨، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

الجواب عن ذلك حديثان... إلى أن قال ﷺ (وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً) إلى غير ذلك من الإطلاقات.

ومنها: ما دلّ على التوقف مطلقاً[١].

ومنها: ما دلّ على ما هو الحائط منها.

ومنها: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة.

ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم ﷺ وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله ﷺ: وبأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»[١].

[١] إن كان المراد مما دلّ على التوقّف مطلقاً ما ورد في التوقّف في مطلق الشبهة والأمر بالاحتياط فيها، فتلك الأخبار خارجة عن محل الكلام في المقام، وقد تعرّضنا لها في بحث أصالة البراءة[٢] وبيّنا وجه الجمع بينها وبين ما دلّ على عدم وجوب الاحتياط والتوقف في الشبهات، والكلام في المقام في الخبرين المتعارضين، وإن أراد أنّه قد ورد في الخبرين المتعارضين الأمر بالتوقّف والاحتياط بالخصوص من غير تفصيل فلا نعرفه إلّا ما يمكن أن يقال بظهور موثقة سماعة المتقدّمة[٣] في ذلك، ولكن قد تقدّم أنّ المفروض فيها دوران الأمر بين المحذورين وإمكان الوصول إلى إحراز الواقع بالرجوع إلى الإمام ﷺ وعدم شيء في الارتكاب إلى زمان الوصول، ولا دلالة لها على وجوب التوقّف والاحتياط في الخبرين المتعارضين.

---

١) المصدر السابق: ١١٢، الحديث ١٩.

٢) دروس في مسائل علم الأصول ٣: ٢٨٤ فما بعد.

٣) مرّ تخريجه آنفاً.

من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة، والأعدلية، والأصدقية، والأفقهية والأورعية، والأوثقية، والشهرة على اختلافها في الإقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها.

ولأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مكاتبة محمد بن علي بن عيسى التي رواها ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب مسائل الرجال لعلي بن محمد، أنّ محمد بن علي بن عيسى كتب إليه: «عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك صلوات اللّه عليهم قد اختلف علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب: ما علمتم أنّه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»[1] تدلّ على وجوب التوقّف عند تعارض الأحاديث.

نعم قد ورد الأمر بالتوقف بعد ما فرض السائل تساوي الروايتين في المرجحات الواردة فيها، كما أنّه قد ورد فيما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في «عوالي اللآلي» عن العلّامة مرفوعاً إلى زرارة الأخذ بما يوافق الاحتياط منهما بعد فقد المرجّحات الواردة فيها في أحد المتعارضين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: «جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مروّيان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان، فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه وخذ بما خالفهم، قلت: ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف

---

١) السرائر ٣:٥٤٨.

فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها، ومن تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية وأقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه)، أو المفيدة للظن، كما ربما يظهر من غيره.

فالتحقيق أن يقال: إنّ أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة والمرفوعة[١] مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جدّاً، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال.

أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»[١].

ولا يخفى أنّ ظاهر هذه المرفوعة كون أحد الخبرين موافقاً للاحتياط مرجحاً له في مقام المعارضة لا أنّه يجب الاحتياط في الواقعة بعد فقد المرجحات.

المرجحات لأحد المتعارضين

[١] قد ذكر الماتن قدس سره أنّ المقبولة والمرفوعة من بين أخبار الترجيح أجمع خبرين للمزايا المنصوصة لأحد المتعارضين على الآخر، ولكن ضعف سند المرفوعة وضعف دلالتهما على لزوم الترجيح في مقام الإفتاء، لاختصاصهما بالترجيح في مقام القضاء والخصومة يمنعان من الالتزام بلزوم الترجيح بين المتعارضين في مقام الإفتاء، ويشكل رفع اليد بهما عن إطلاقات التخيير في الطائفة الأولى من الأخبار، والمتعيّن لزوم الاقتصار في الترجيح على مقام القضاء وفصل

---

١) مستدرك الوسائل ١٧:٣٠٣، الباب ٩، عن غوالي اللآلي.

. . . .

الخصومة؛ لأنّ فصل الخصومة لا يمكن بالتخيير؛ لأنّ كلاًّ من المترافعين يختار ما هو أصلح له؛ ولذا أمر عليه السلام مع عدم المرجّحات الواردة فيها بتأخير الواقعة إلى لقائه، وهذا بخلاف مقام الإفتاء، ولو قيل بظهورهما في الترجيح في مقام الإفتاء أيضاً فشمولهما لمثل زماننا ممّا لا يتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام غير ظاهر، لضعف المرفوعة سنداً، واختصاص المقبولة بصورة التمكّن من لقائه عليه السلام؛ ولذا ما أُرجع إلى التخيير بعد فقد المرجحات.

مع أنّه لو التزمنا بلزوم الترجيح بلا فرق بين الزمانين لزم حمل إطلاقات التخيير وما لم يستفصل فيها من وجود المرجح وعدمه على الفرض النادر، حيث إنّ كون المتعارضين متساويين من جميع الجهات صورة نادرة، فالمتعيّن على تقدير ظهور المقبولة في لزوم الترجيح حتى في مقام الإفتاء حملها على صورة التمكّن من لقائه عليه السلام، أو حمل الترجيح بالمرجحات مطلقاً على الاستحباب، ويشهد لكون الترجيح بها استحبابي اختلاف الروايات الواردة في المرجحات من حيث تعدادها وتقديم بعضها على بعض وبهذا ـ أي بالاختلاف الكثير بين أخبار الترجيح حيث يعدّ قرينة على الاستحباب ـ يظهر الحال في ساير أخبار الترجيح، وأنّ الحكم بالترجيح فيها أيضاً استحبابي.

ثمّ أشار قدس سره إلى أخبار الترجيح بموافقة الكتاب أو مخالفة القوم، فذكر في كون تلك الأخبار في بيان المرجّح لأحد المتعارضين تأمّل وإشكال، ووجهه أنّ الخبر المخالف للكتاب العزيز في نفسه لا يكون حجّة بشهادة ما ورد في أنّه: «زخرف»[1]

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠ و ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢ و ١٤.

. . . .

و«باطل»[١] و«ليس بشيء»[٢] أو «لم نقله»[٣] أو «اضربوه على الجدار»[٤]، وكذا الخبر «الموافق للقوم»[٥] فإنّ أصالة عدم صدوره تقيّة مع ملاحظة الخبر الآخر المخالف لهم غير جارية للوثوق بصدوره تقيّة، فيكون مثل هذه الأخبار في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة، لا في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، ولو تمّ ظهورها في الترجيح أيضاً فلابد من حملها على تمييز الحجّة عن اللاحجّة، أو على استحباب الترجيح ولو بأن يحمل بعض تلك الأخبار على تمييز الحجّة عن اللاحجّة وبعضها الآخر على استحباب الترجيح، وأيضاً لو كان الترجيح بين المتعارضين أمراً لازماً لزم تقييد التقييد في أخبار الترجيح وهي آبية عن التقييد، وكيف يمكن التقييد في مثل: «ما خالف الكتاب زخرف باطل لم نقله» بأن يحمل على صورة فقد المرجح للخبر الآخر؟

أقول: ما ذكر ﵀ من كون مورد المرفوعة كالمقبولة الحكومة وفصل الخصومة من سهو القلم، فليس في المرفوعة ما يدلّ على ذلك، وأمّا ما ذكره من التخيير لا يناسب فصل الخصومة، فيقال[٦]: إنّه مبنيّ على أن يكون التخيير في المتعارضين في المسألة الفرعيّة، وأمّا إذا كان في المسألة الأصوليّة فيتعيّن على الحاكم الأخذ بأحد

---

١) المصدر السابق: ١٢٣، الحديث ٤٨.

٢) وسائل الشيعة ٢٢:٣٩، الباب ١٥ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٧.

٣) انظر وسائل الشيعة ٢٧:١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

٤) لم نعثر عليه.

٥) وسائل الشيعة ٢٧:١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

٦) فوائد الأُصول ٤:٧٧٢.

. . . .

المتعارضين والقضاء على مقتضى مفاده، فترفع المخاصمة بين المترافعين، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ المفروض في المقبولة تعدّد الحاكم والمخاصمة عندهما بتراضي المترافعين بحكمهما باختيار أحدهما من قبل أحدهما واختيار الآخر من قبل الآخر وأنّهما اختلفا في الحكم ولا مزيّة لأحد الحاكمين على الآخر في الصفات من العدالة والوثوق والفقاهة، فأرجع الإمام عليه السلام المترافعين إلى النظر في مستند الحكمين والأخذ بالرواية التي لها مزيّة على الآخر بحسب ما ذكر فيها من المرجّحات، وبعد تساوي الروايتين في المرجّحات فلا يفيد الحكم بالتخيير بين الروايتين حتّى بناءً على التخيير في المسألة الأُصوليّة. وعلى الجملة إنّما ترتفع المنازعة في غير صورة تعدّد الحاكم فيما كان التخيير في المسألة الأُصوليّة، وأمّا مع تعدّده كما في مفروض الرواية فلا؛ لأنّ كلاً من الحاكمين أو من المترافعين يختار لما هو أصلح بالإضافة إليه، أو من ترافع إليه ورضي بقضائه.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ المذكور في المقبولة أوّلاً من مرجّحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضي، وبعد تساويهما في الصفات المذكور فيها من مرجّحات إحدى الروايتين على الأُخرى في مقام المعارضة، وحيث إنّ ظاهر المقبولة أنّ المنشأ بين المتخاصمين جهلهما بحكم الواقعة بالشبهة الحكميّة فلا يحتاج رفعها إلى القضاء بل يكفي المراجعة إلى من يعتبر فتواه أو يعتبر مستند فتواه إن أمكن للمراجع استفادة الحكم من ذلك المستند، وعلى ذلك فلا يحتمل الفرق في الترجيح في الفتوى بين أن يكون في تلك الواقعة مرافعة أم لا، وكذا في ترجيح المستند، سواء قيل بعد فقد الترجيح في الخبرين بتساقطهما أو بالاحتياط أو بالتخيير، فما عن الماتن رحمه الله من احتمال اختصاص الترجيح في خصوص باب القضاء

لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما، ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره، كما لا يخفى.

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين، وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون

والمرافعة لا يمكن المساعدة عليه، هذا بالإضافة إلى المقبولة، وقد ذكرنا في بحث القضاء عدم التوثيق لعمر بن حنظلة، وأنّ دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور المنكشف عن فتواهم بحرمة ما يأخذه الشخص بالمحاكمة إلى قضاة الجور وإن كان حقّه ثابتاً لا يمكن المساعدة عليها، حيث لم يذكر هذا الحكم إلّا في كلام بعضهم وإن لم يرد هذا في غيرها من الروايات وسمّي بذلك الرواية مقبولة، ولكن ذكرنا أخيراً أنّ عمر بن حنظلة من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح، وهذا يوجب اعتبار خبره لكون ذلك يكشف عن حسن ظاهره في عصره.

ثمّ إنّ بعض[١] من التزم باعتبار المقبولة سنداً اختار التعدّي من المرجّحات الواردة فيها لأحد الخبرين المتعارضين إلى غيرها، حيث إنّ تعليل الأخذ بالخبر المشهور فيها بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه يراد منه نفي الريب بالإضافة إلى الخبر الشاذ لا نفي الريب حقيقة، وإلّا لم يكن وجه للأخذ بالشاذ فيما كان راويه أو الحاكم به أفقه وأصدق من الآخر؛ لأنّ اعتبار الحكم من الحاكم والفتوى من الفقيه طريقيّ، لا يعتنى بحكمه وفتواه إذا علم بطلان مستنده، وأيضاً علّل الحكم بالرواية المخالفة للعامّة؛ بأنّ الرشد في خلافهم، ومن الظاهر أنّ الرشد والاهتداء بالحق فيه ليس إلّا إضافيّاً، فيلزم اعتبار الأقربيّة في كلّ خبرين متعارضين ولو بلحاظ الإضافة إلى الآخر وبلحاظ أمر آخر.

---

١) فرائد الأصول ٤:٧٧.

إلّا بالترجيح ولذا أمر ﷺ بإرجاء الواقعة إلى لقائه ﷺ في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى.

ولكن لا يخفى ما في التعدّي، فإنّ الشهرة في إحدى الروايتين بين رواة الحديث بحسب النقل وطبقات النقل توجب الاطمينان بصدورها عن المعصوم فلا يمكن التعدّي إلى مزيّة لا توجب الاطمينان بالصدور، بل قد يقال كون إحدى الروايتين المجمع عليها بين الرواة ومن حيث النقل يوجب دخولها في السنة، فلا يكون الخبر الشاذ المخالف له حجّة في نفسه، كما يفصح عن ذلك صحيحة أيوب بن الحرّ عن أبي عبدالله ﷺ: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»[١].

ولا ينافي ذلك فرض الشهرة في كلتا الروايتين، فإنّ الشهرة لغة الظهور، ويمكن صدور كلا الخبرين ظاهراً مع تنافيهما في مدلولهما مع كون الخلل في أحدهما من جهة أُخرى كصدوره تقية ونحوها.

وذكر بعض[٢] الأجلّة طاب ثراه أنّ المراد بالشهرة في المقبولة الشهرة من حيث الفتوى، فإنّ الشهرة في الرواية مع عدم العمل بها إلّا من شاذ توجب كونها مما فيها ريب، لا مما لا ريب فيه، فإنّ إعراض المشهور عن رواية وعدم العمل بها يكشف عن الخلل فيها، وإنّ صدورها لجهات أُخرى غير بيان الواقع.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الشهرة الواردة في المقبولة ظاهرها الشهرة في الرواية؛

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

٢) وسائل الشيعة ٢:٧٠.

وإن أبيت إلّا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بهما، لقصور المرفوعة سنداً وقصور المقبولة دلالةً، لإختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح، مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام

ولذا فرض الراوي تساوي الخبرين في الشهرة بـ«رواهما الثقات عنكم» ولو كان المراد من الشهرة الشهرة الفتوائية في مقابل عمل الشاذ لا تتحقق الشهرة في كلّ من الخبرين.

والمتحصّل ممّا ذكرنا أنّ المستفاد من المقبولة أنّ الشهرة في الرواية مرجّح في تعارض الروايتين، هذا بالإضافة إلى المقبولة.

وأمّا المرفوعة فمع الغض عن سندها فمدلولها مقطوع البطلان، فهي إمّا لم تصدر عن الإمام عليه السلام أو وقع الغلط في نقلها، فإنّ الوارد فيها الترجيح بصفات الراوي من الأعدليّة والأوثقيّة بعد فرض الشهرة في كلتا الروايتين، ومن الظاهر أنّه مع فرض الشهرة في الروايتين بحسب الرواية لا قيمة لكون راوي إحداهما أعدل بالإضافة إلى راوي الأُخرى، فإنّه لا يمكن فرض وحدة الراوي في ناحية كلّ منهما ليرى أنّ أحدهما أعدل من راوي الأُخرى أو أوثق، وفرض فيها تساوي الروايتين في كونهما موافقين للاحتياط أو مخالفين له، وعدّ فيها كون الاحتياط من المرجّحات.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ المقبولة على تقدير تمامية سندها لا تدلّ على الترجيح بصفات الراوي، حيث إنّ الوارد فيها ترجيح أحد الحكمين أو الفتويين على الآخر في صورة الاختلاف في الحكم والفتوى بالأوثقيّة والأعدليّة والأفقهيّة، وما ورد فيها من المرجّحات لأحد الخبرين على الآخر إنّما هو ملاحظة الشهرة في الرواية ثمّ ملاحظة موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامّة، وليس في الالتزام في

الجواب عن سؤال حكم المتعارضين ـ بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندرة كونهما متساويين جداً ـ بعيد قطعاً، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الإختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب، ويشهد به الإختلاف الكثير بين ما دل

الترجيح بها حمل إطلاقات التخيير على الفرد النادر، مضافاً إلى ما تقدّم من عدم الدليل على التخيير، وليس فيها أيّ دلالة على الترجيح بكلّ مزية، فإنّ المراد من قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» نفي الريب بالإضافة إلى الخبر الآخر من حيث الصدور لا من جهة أُخرى، وعلى تقدير التعدّي يتعدّى إلى ما يوجب نفي الريب من جهة الصدور.

ثمّ إنّه قد ورد في صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»[1] ومقتضى الترتيب بين المرجّحين لزوم رعايته، وبها يرفع اليد عن إطلاق ما ورد فيه الأخذ بما خالف العامّة مطلقاً، فيقيّد ملاحظة الترجيح به بعد رعاية موافقة الكتاب وعدمه.

نعم هذا إذا لم يظهر من القرينة الخارجيّة أنّ الموافق لهم صدر تقيّة ولو بملاحظة المورد، وإلّا فلا يعتبر ملاحظة الترجيح بموافقة إطلاق الكتاب أو عمومه حتّى لو كان بين الخبر الموافق لهم والمخالف جمع عرفيّ، كما ذكرنا ذلك فيما ذكر بعض من استحباب الوضوء عقيب خروج المذي حيث حملنا ما ورد في ناقضيّته

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

على الترجيح من الأخبار.

ومنه قد انقدح حال سائر أخباره، مع أنّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً[١].

وفي الأمر بالوضوء عقيب خروجه على التقيّة، كما يرفع اليد عن إطلاق الصحيحة بما ورد في المقبولة من تقديم ملاحظة الشهرة على رعاية موافقة الكتاب.

وقيل: ورد في بعض الأخبار الترجيح بتأخّر صدور أحد الخبرين بالإضافة إلى الآخر، كما إذا روى أحد الخبرين عن إمام سابق عليه السلام والآخر عن الإمام من بعده، أو رواه شخص عن الإمام عليه السلام سابقاً وسمع الحديث الآخر عنه لاحقاً، وفي صحيحة هشام بن سالم عن أبي عمرو الكناني قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا عمرو، أبى الله إلّا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لي ولكم، أبى الله عز وجلّ لنا في دينه إلّا التقيّة»[١] وقريب منها غيرها.

ولكن لا يخفى أنّ مدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين، فإنّ تعيّن العمل بالثاني لكون وظيفته الفعلية إمّا لكونه هو الحكم الواقعيّ، أو الوظيفة عند التقيّة التي لاحظها الإمام عليه السلام في حقّه، ومنه يعلم الحال في غيرها مما يقرب مضمونه منها.

[١] قد ذكر قدس سره أنّ ما ورد في ترك الخبر المخالف للكتاب والموافق للعامّة، والأخذ بما وافق الكتاب وخالف العامة ليس في مقام ترجيح المتعارضين، بل في

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف، وباطل، وليس بشيء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار، وكذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية ـ بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به ـ غير جارية، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب

مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة؛ وذلك فإنّ ما ورد في أنّ مخالف الكتاب «زخرف» أو «باطل» أو «لم نقله» أو «إنّا لا نخالف قول ربّنا» أو الأمر بطرح الخبر المخالف على الجدار، ظاهره عدم حجيّة الخبر المخالف للكتاب في نفسه، وكذا الخبر الموافق للعامّة، فإنّ أصالة عدم صدوره تقيّة مع وجود الخبر المخالف لهم والوثوق بصدوره عنهم عليهم السلام غير جارية، فإنّه حينئذ يحصل الوثوق بصدور الموافق على تقديره لرعاية التقية.

وعلى الجملة ما ورد في الخبر المخالف للكتاب أصالة الظهور بل الصدور غير جارية في ناحيته، وإلّا لزم التقييد والتخصيص في الأخبار المشار إليها بما إذا لم يكن في ناحية الخبر الآخر مرجّح آخر، مع أنها آبية عن التقييد والتخصيص، وأصالة الصدور لبيان الحكم الواقعي في ناحية الخبر الموافق للعامّة غير جارية للوثوق بصدورها كذلك.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ ظاهر المقبولة بل صريحها وكذا صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله أنّه لولا المعارضة كان الخبر المخالف للكتاب حجّة، وإنّما تسقط عن الاعتبار بالمعارضة وترجيح الموافق عليه، والمراد بالمخالف في الأخبار المشار إليها في المتن المباين للكتاب فإنّه لا يصدر عنهم عليهم السلام، لا المخالف لإطلاق الكتاب أو عمومه، فصدور المخالف عنهم بهذا المعنى قطعيّ، كيف وقد تسالموا على تقييد إطلاق الكتاب أو تخصيص عمومه بالخبر الواحد المعتبر،

يكون موهوناً بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند ولا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الأخبار في مقام تميز الحجة عن اللا حجة لا ترجيح الحجة على الحجة، فافهم.

وإن أبيت عن ذلك، فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين الإطلاقات، إما على ذلك أو على الإستحباب كما أشرنا إليه آنفاً. هذا ثم إنه لولا التوفيق بذلك

والترجيح بين المتعارضين بموافقة الكتاب يلاحظ بهذا المعنى، وكذلك الترجيح بمخالفة العامّة يلاحظ فيما لم يكن علم واطمينان بصدور الموافق تقيّة، وإلّا يترك حتى في موارد الجمع العرفي بين المتعارضين كما تقدّم، والمفروض في المقبولة والصحيحة وغيرهما أيضاً هذا المعنى، وإلّا لم يكن وجه لتقديم موافقة الكتاب على لحاظ مخالفة العامّة، ولا لترجيح أحد الحكمين على الآخر قبل ملاحظة موافقة الكتاب، ولا لتقديم ملاحظة الشهرة في أحد الخبرين قبل ملاحظة موافقة الكتاب ومخالفته.

وعلى الجملة ففي مثل المقبولة والصحيحة يكون المراد بموافقة الكتاب ومخالفته موافقة عمومه أو إطلاقه، بأن يكون أحد المتعارضين موافقاً لعمومه أو إطلاقه والآخر مخالفاً لهما.

لا يقال: إذا كان أحد الخبرين المتعارضين موافقاً لعموم الكتاب أو إطلاقه ففي الحقيقة يعمل بعموم الكتاب وإطلاقه لا بالخبر الموافق له، وبتعبير آخر يكون الكتاب مرجعاً، لا مرجّحاً لأحد الخبرين على الآخر.

فإنّه يقال: ظاهر المقبولة والصحيحة ومثلهما كون موافقة الكتاب مرجّحة لأحد المتعارضين على الآخر، لا أنّ الكتاب مرجع.

وتظهر الثمرة ما إذا تضمّن الخبر الموافق لخصوصيّة لا تستفاد تلك الخصوصيّة

للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات، وهي آبية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل)؟ كما لا يخفى.

فتلخص ـ مما ذكرنا ـ أن اطلاقات التخيير محكمة، وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها.

نعم قد استدلّ على تقييدها، ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه أخر:

منها: دعوى الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين.

وفيه أن دعوى الإجماع ـ مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء، قال في ديباجة الكافي: ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير ـ مجازفة.

ومنها: أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية، لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً. وفيه أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة

من الكتاب، فبناءً على المرجّحية يؤخذ بها، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال: الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»[1] والنسخ في هذه الرواية بمعنى التخصيص والتقييد، فإنّ النسخ بمعنى إبطال الحكم السابق رأساً لا يصحّ بالخبر الواحد كما هو الحال في نسخ عموم القرآن وتقييد إطلاقه، وإلّا فالحكم الوارد في القرآن لا ينسخ باتفاق من المسلمين بالخبر الواحد، فقوله عليه السلام: «كما ينسخ القرآن» قرينة على هذا المعنى، وفي هذه الصحيحة التعبير عن التخصيص والتقييد بالنسخ، لعلّه للإشارة إلى إجزاء العمل السابق على طبق

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الإنسان، وكان الترجيح بها بلا مرجح، وهو قبيح كما هو واضح، هذا مضافاً إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الإمتناع، من أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الإختيارية ومنها الأحكام الشرعية، لا يكون إلّا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلّا على الحكيم تعالى، وإلّا فهو بمكان من الإمكان، لكفاية إرادة المختار علة لفعله، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلّا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

الحديث كما هو الحال في موارد النسخ فتدبّر.

وتظهر الثمرة أيضاً فيما إذا كان في البين خبر يكون بالإضافة إلى المتعارضين عامّاً أو مطلقاً، ولكن كان بالإضافة إلى عموم الكتاب أو إطلاقه خاصّاً، بأن كان ما في الكتاب من العامّ أو المطلق من قبيل العامّ الفوق بالإضافة إلى المتعارضين، فبناءً على مرجعيّة الكتاب يسقط المتعارضان فيؤخذ بالإطلاق أو العموم من الخبر الذي من قبيل العامّ والمطلق من المتعارضين، وبناءً على مرجّحية الكتاب يؤخذ بالخبر الموافق له فيخصّص أو يقيّد الخبر الذي يكون عامّاً أو مطلقاً بالإضافة إلى المتعارضين، وقد مثّلنا في الدورة السابقة بالآية المباركة الآمرة بالوضوء عند القيام إلى الصلاة، وبالروايات الحاصرة لنواقض الوضوء مثل قوله ﷺ: «لا ينقض الوضوء إلّا البول والريح والنوم والغائط والجنابة»[1] فإنّ مدلوله عدم انتقاض الوضوء بشيء من غيرها، وإذا ورد في شيء من غيرها كالمذي كونه ناقضاً، ولكن كان له معارض يدلّ على عدم ناقضيّة المذي، فبناءً على مرجعيّة الكتاب يرجع إلى عموم عدم ناقضيّته في الروايات الحاصرة، وبناءً على المرجّحية يثبت كونه ناقضاً أيضاً، فترفع اليد عن إطلاق نفي الناقضيّة في غير

---

١) وسائل الشيعة ١: ٣٩٧، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١٨.

وبالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال، وبمعنى بلا داعٍ عقلائي قبيح ليس بمحال، فلا تشتبه.

ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى وأحسن.

ثمّ إنّه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلّديه ولا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعيّة لعدم الدليل عليه فيها[١].

ما ورد فيها.

هل التخيير بين المتعارضين على تقديره استمراريّ أو بدويّ

[١] يقع الكلام في المقام أنّ ما دلّ على التخيير بين الخبرين المتعارضين على تقدير تماميّته ناظر إلى التخيير في تعيين الحجّة والطريق إلى الواقع، بحيث يكون ما اختاره بمدلوله علماً وحجّة وطريقاً إلى الواقع، وبما أنّ مدلول أحد المتعارضين الذي يختاره المجتهد حكم كلّي فرعيّ، فله الإفتاء بذلك الحكم الكلّي، ومع الإفتاء به لا يمكن له الإفتاء بمدلول الآخر من الخبرين؛ لعدم كونه حجّة وعلماً وطريقاً في حقّه، كما إذا قام خبر على وجوب القصر على من ذهب أربعة فراسخ ورجع قبل إقامة عشرة أيام، وخبر آخر على وجوب التمام عليه، فلا يمكن له الإفتاء بوجوب الصلاتين على المسافر المفروض على نحو التخيير.

نعم له الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصوليّة يعني بالأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، وإذا تمكّن المكلف المقلّد له في المسألة الأصوليّة من إحراز الخبرين ومدلولهما فيمكن له أن يختار لنفسه غير ما اختاره مجتهده، وهذا غير الإفتاء للمجتهد على المستفتي بوجوب الصلاتين على نحو التخيير.

وعلى الجملة التخيير في المسألة الفرعيّة حكم ظاهريّ وليس من الحكم الواقعيّ في واقعة السفر المفروض، بخلاف التخيير في المسألة الأصولية فإنّه على تقديره حكم

نعم له الإفتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه.

وهل التخيير بدويّ أم استمراريّ؟ قضية الإستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضاً كونه استمرارياً. وتوهم أن المتحير كان محكوماً بالتخيير، ولا تحير له بعد الإختيار، فلا يكون الإطلاق ولا الإستصحاب مقتضياً للإستمرار، لإختلاف الموضوع فيهما، فاسد، فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باقٍ على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً، كما لا يخفى.

واقعيّ للخبرين مطلقاً أو مع عدم ثبوت الترجيح لأحدهما.

ويقع الكلام في المقام أنّ هذا التخيير في المسألة الأُصوليّة بدويّ أو أنّه استمراريّ بحيث يمكن للمجتهد ـ بعد الأخذ بأحد الخبرين في زمان ـ تركه والأخذ بالخبر الآخر، فظاهر كلام الماتن ﷺ جواز ذلك، فإنّه مقتضى الاستصحاب الجاري في ناحية التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما، ودعوى عدم جريان هذا الاستصحاب؛ لأنّ الموضوع للتخيير المتحيّر بقيام الخبرين في الواقعة، وبعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر له في الواقعة لا يمكن المساعدة عليها؛ لأنّ التحيّر بقيام خبرين متعارضين في الواقعة باق على حاله، وبمعنى آخر غير مأخوذ في ناحية الموضوع في شيء من الأدلّة مع أنّه لا حاجة إلى الاستصحاب، ولا تصل النوبة إليه لكفاية الإطلاق في بعض روايات التخيير كقوله ﷺ على ما في خبر الحسن بن الجهم في الجواب عن قول السائل: «يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحق، قال: إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[1].

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ ـ ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

فصل

هــل عـلى القــول بـالترجـيح، يـقتصر فــيه عـلى المـرجـحات المـخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها؟ قيل بالتعدي، لما في التـرجـيح بـمثل الأصـدقية والأوثقية ونحوهما، ممّا فيه[١] من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربية إلى الواقع، ولما في التعليل بأن المشهور ممّا لا ريب فيه، من استظهار أن العلّة هو عـدم الريب فـيه بـالإضافة إلى الخـبر الآخـر ولو كـان فـيه ألف ريب،

أقول: الظاهر عدم صحة الأخذ بالاستصحاب وعدم تمام الإطلاق.

أمّا الأوّل فلأنّ التخيير الثابت سابقاً هو جـعل أحـد الخـبرين حـجّة فـي حـقّه بالأخذ به، وبعد الأخذ بأحدهما وصيرورته حجّة يكون التخيير بمعنى إخـراج ذلك المأخوذ سابقاً عن الاعـتبار وجـعل الآخـر حـجّة، وهـذا لم يكـن ثـابتاً فـي السـابق ليستصحب، هذا مع الغـض عـما ذكـرنا سـابقاً مـن عـدم جـريان الاسـتصحاب فـي الشبهات الحكميّة.

وأمّا التمسّك بالإطلاق فلأنّ الخطاب بالتخيير متوجه إلى من لم يأخـذ بشـيء من المتعارضين، لعدم علمه بما هو الحـجّة والوظـيفة بـحسب الواقـع فـي الواقـعة، ولا يتوجّه هذا الخطاب إلى من تـعيّن أحـدهما للـحجية له وصـيرورته وظـيفة فـي الواقعة، ولولم يكن هذا ظاهر ما تقدّم من خبر الحسن بن الجهم، فلا أقـلّ مـن عـدم ظهوره في الإطلاق.

إمكان التعدّي من المرجّحات المنصوصة

[١] قد تقدّم أنّ الصفات المشار إليها لم ترد في رواية مـعتبرة كـونها مـرجّـحة لأحد المتعارضين من الخبرين على الآخر، وما ورد في مقبولة عمر بن حـنظلة أنّـها مرجّحة لأحد الحكمين أو الفتويين على الآخر، نعم لو كانت الصـفات المشـار إليـها واردة في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين لم يـمكن التـعدي مـنها إلى غـيرها وإن

ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم.

ولا يخفى ما في الاستدلال بها:

أما الأول: فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقية حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته، بل لا إشعار فيه كما لا يخفى، لإحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلّا تعبداً، فافهم.

وأما الثاني: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة وأصحاب الأئمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً: إنها ممّا لا ريب فيها، كما لا يخفى. ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والإطمئنان بالصدور، لا إلى كل مزية ولو لم يوجب إلّا أقربية ذي المزية إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها.

وأما الثالث: فلإحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة، لحسنها، ولو سلم أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف، فلا شبهة في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهة، ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله، كما مر آنفاً.

كانت الأوصاف موجبة لأقربيّة أحدهما على الآخر؛ لأن كون مجرّد الأقربيّة تمام الملاك في الترجيح بها غير ظاهر، نظير اعتبار خبر الثقة فإنّ الملاك في اعتباره كون خبره كاشفاً عن الواقع نوعاً، ولكن لا يمكن التعدّي منه إلى كلّ ما يكون كاشفاً عن الواقع نوعاً ولولم يكن من سنخ خبر الثقة، وذكرنا أيضاً أنّ قوله عليه السلام في المقبولة بعد الأمر بأخذ المشهور من الخبرين بالشهرة الروائيّة من: «أنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وإن كان لا ريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر، ولكن نفي الريب بالإضافة إلى أصل

ومنه انقدح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقية فيه، ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما، لولا القطع به في الصدر الأول، لقلّة الوسائط ومعرفتها، هذا مع ما في عدم بيان الإمام عليه السلام للكليّة كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً، وما في أمره عليه السلام بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة، من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة، كما لا يخفى.

ثم إنه بناءً على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لايوجب الظن بذي المزية ولا أقربيته، كبعض صفات الراوي مثل الأورعية أو الأفقهية، إذا كان موجبهما مما لايوجب الظن أو الأقربية، كالتورع من الشبهات، والجهد في العبادات، وكثرة التتبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية، فلا وجه للإقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية، بل إلى كل مزية، ولو لم تكن بموجبة لأحدهما، كما لا يخفى.

وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ، فاسد. فإن الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً، وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه، ولم يؤخذ في اعتبار الأخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك، هذا مضافاً إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً، وإلّا فلا يوجبه الظن بصدور أحدهما لإمكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقية، كما لا يخفى.

صدوره إلى جهات أُخرى، ولا يمكن التعدّي إلى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهة أُخرى غير الصدور، وكذا الحال في الترجيح بمخالفة العامّة وأخبارهم.

نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته وفي جهة إثباته وطريقيته، من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك، وإن كان موجباً لقوة مضمون ذيه ثبوتاً، كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية ونحوهما، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها، إنما هو الأقوى دلالة، كما لا يخفى، فافهم.

فصل

قد عرفت سابقاً أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين، من سقوط أحدهما رأساً وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح[١] يختص أيضاً بغير مواردها أو يعمها؟

اختصاص التخيير والترجيح بغير موارد الجمع العرفيّ

[١] قد ذكر الماتن اختصاص التخيير والترجيح بين الخبرين المتعارضين عند المشهور بغير موارد الجمع العرفي ﷺ بدعوى أنّ الظاهر من الأخبار العلاجيّة سؤالاً وجواباً أنّها ناظرة إلى علاج التحيّر ممن وصل إليه الخبران المتعارضان، ولكن ناقش ﷺ في هذا الاستدلال بأنّ اختصاص التحيّر الاستمراري بغير موارد الجمع العرفي لا يوجب اختصاصهما سؤالاً وجواباً بتلك الموارد، فإنّ التحيّر البدويّ متحقّق في موارد الجمع العرفيّ أيضاً لأجل ما يكون بين الخطابين من الاختلاف، مع أنّ التحيّر بالإضافة إلى الحكم الواقعي موجود وإن لم يكن بحسب الوظيفة الظاهريّة استمرار في التحيّر، مع أنّه يمكن أن يحتمل ردع الشارع عن الطريقة المألوفة من الجمع في موارد الاختلاف بين الخاصّ والعامّ والمقيّد والمطلق

قولان: أولهما المشهور، وقصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجية ـ سؤالاً وجواباً ـ هو التخيير أو الترجيح في موارد التحيّر، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق، فإنه من أنحاء طرق الإستفادة عند أبناء المحاورة.

ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملاحظة التحيّر في الحال لأجل ما يتراءى من المعارضة وإن كان يزول عرفاً

ونحوهما.

وعلى الجملة العناوين المأخوذة في الأخبار العلاجيّة تعمّ الحديثين حتى في موارد الجمع العرفي.

أقول: لا يخفى ما في المناقشة، فإنّه لا يصحّ السؤال عن اختلاف الحديثين في موارد الجمع العرفيّ، إلّا مع احتمال أنّ الشارع قد ألغى الطريقة المألوفة في المحاورات من كون أحد الخطابين قرينة على المراد الجدي من الآخر، أو كون مجموعهما قرينة على ذلك أو يحتمل في مورد خاصّ عدم صدور الخبرين أو أحدهما بخصوصه، واحتمال أن يكون نظر السائل إلى احتمال إلغاء الطريقة المألوفة في مطلق الحديثين المختلفين في جميع الموارد التي فيها جمع عرفيّ، وعن الموارد التي لا يكون فيها هذا الجمع كموارد التباين بين الحديثين موهوم جدّاً، وإلّا كان عليه أن يسأل عن اختلاف الحديث العامّ وخبر الخاصّ وخبر المطلق والمقيّد وعن الأخبار التي تكون خاصّة بالإضافة إلى عموم الكتاب والسنّة أو إطلاقهما مستقلّة وعن صورة.

تعارض الخبرين كذلك؛ لأنّ منشأ السؤال والاحتمال في الصورة الأولى إلغاء

بحسب المآل، أو للتحير في الحكم واقعاً وإن لم يتحير فيه ظاهراً، وهو كافٍ في صحته قطعاً، مع إمكان أن يكون لإحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجل العناوين المأخوذة في الأسئلة لولا كلها يعمها، كما لا يخفى.

ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة، غايته أنه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب، وبذلك ينقدح وجه القول الثاني، اللّهمّ إلّا أن يقال: إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، وهي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لولا دعوى اختصاصها به، وأنها سؤالاً وجواباً بصدد الإستعلاج والعلاج في موارد التحيّر والإحتياج، أو دعوى الإجمال وتساوي احتمال العموم مع احتمال الإختصاص، ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء، من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر، والتصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه، فتأمل.

الطريقة المألوفة، وفي الصورة الثانية التحيّر في العمل وتشخيص الوظيفة في الواقعة، كما أنّ الإطلاق في الجواب لا يمكن أن يعمّ الصورتين، لما تقرر في محلّه واعترف به الماتن من أنّ الإطلاق والعموم لا يمكن أن يكون رادعاً عن السيرة القائمة على خلافه في بعض أفراده، مثلاً: النهي عن اتّباع غير العلم أو الظنّ لا يكون رادعاً عن السيرة الجارية على الاعتماد على خبر الثقة والعدل.

ثمّ إنّه قد أجاب الماتن ﷺ عن مناقشته بقوله: «اللّهم إلّا أن يقال...» ومراده ﷺ أنّ السيرة الجارية من زمان المعصومين من رفع اليد عن العمومات والمطلقات

فصل

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأوّل على الآخر فلاإشكال فيما إذا ظهر أنّ أيّهما ظاهر وأيّهما أظهر، وقد ذكر فيما اشتبه الحال لتميز ذلك ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها:

منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق[١].

بخطابات الخصوصات والمقيّدات كاشفة عن عدم الردع فتوجب تخصيص الأخبار العلاجيّة من التخيير والترجيح بعدم إرادة موارد الجمع العرفيّ منها.

والالتزام بكون السيرة المشار إليها بالإضافة إلى الأخبار العلاجيّة إنّما إذا لم تتم دعوى انصراف تلك الأخبار إلى غير موارد الجمع العرفيّ، بأن يقال بأنّها سؤالاً وجواباً ظاهرة في الاستعلاج والعلاج في موارد تحيّر من وصل إليه الخبران واحتياجه فيها إلى رفع تحيّره، أو لم تتمّ دعوى إجمال تلك الأخبار وعدم إحراز ظهورها سؤالاً وجواباً حتى بالإضافة إلى موارد الجمع العرفي، ولا ينافي دعوى الانصراف أو الإجمال لما تقدّم من صحة السؤال عن موارد الجمع العرفيّ أيضاً، وذلك فإنّ صحة السؤال لا تنافي الأخذ بالعموم لا أنّه يوجب انعقاد الظهور لها في العموم، وبتعبير آخر صحة السؤال لا تنافي العموم لولم يكن في المقام ظهور في أنّ السؤال والجواب لعلاج التحيّر في موارد اختلاف الأخبار.

أقول: دعوى الانصراف والإجمال تنافي ما تقدّم منه ﷺ من عدم أخذ التحيّر في الموضوع للتخيير بين المتعارضين.

تقديم العام الوضعيّ على الإطلاقيّ

[١] قد تقدّم أنّ المعيار في تقديم أحد الخطابين على الآخر في بعض موارد الجمع العرفي كون أحدهما قرينة على المراد الجدّي من الآخر، كما أنّه يكون

. . . .

اجتماع الخطابين قرينة عرفيّة على المراد الجدي من كلّ منهما، وعلى الجملة الملاك في موارد الجمع العرفيّ هو القرينة على المراد الجدّي من كلا الخطابين أو من أحدهما، سواء كانت القرينة وجدانيّة أو تعبّديّة، لا مجرّد كون أحدهما في الدلالة على مدلوله أظهر من دلالة الآخر على مدلوله مع ثبوت التنافي بينهما، كما إذا كان في أحد الخطابين تأكيد، وكما ذكرنا أنّ المدلول الاستعمالي للخاصّ مثلاً وإن يكن منافياً للمدلول الاستعمالي للعامّ فيما إذا كان لكلّ منهما خطاب خاصّ إلّا أنه لا تنافي بينهما في كشفهما عن مقام الثبوت، حيث إنّ الخطاب الخاصّ مع ثبوته واعتبار ظهوره يحسب عرفاً قرينة على المراد الجدّي من خطاب العّام المنافي لحكمه بمعنى يكون الخاصّ قرينة على أنّ حكم العامّ ثبوتاً لا يعمّ موارد انطباق عنوان الخاصّ عليها؛ ولذا لا يكون مورد دلالة الخاصّ مورداً لأصالة التطابق في ناحية خطاب العامّ.

وعلى الجملة لا تعارض في مثل موارد العامّ والخاصّ المخالفين في حكمهما ويقدّم الخاصّ على خطاب العامّ لأقوائيّة دلالته، بل يقدّم الخاصّ على خطاب العامّ لعدم الدلالة في ناحية خطاب العامّ بالإضافة إلى موارد دلالة الخاصّ حيث إنّه إذا كان خطاب الخاصّ قطعيّاً صدوراً يرتفع الموضوع لأصالة التطابق في ناحية العامّ بالإضافة إلى موارد دلالة الخاصّ حقيقة، بخلاف ما إذا كان صدور خطاب الخاصّ بالتعبّد، حيث يكون ارتفاع الموضوع لأصالة التطابق في ناحية العام تعبّدياً، فإنّ دليل اعتبار صدور خطاب الخاصّ تعبّد بثبوت القرينة على خلاف العامّ، وهذا يجري في كلّ خطابين يعدّ أحدهما قرينة عرفية على المراد الجدّي من الخطاب الآخر في المحاورات، كالاختلاف بين الخطاب المطلق والمقيّد ونحوهما، وقد وقع

. . . .

الكلام في بعض الموارد في كون أحد الخطابين قرينة على التصرف في الآخر.

وقد يقال كما عن الشيخ ﷺ[1] أنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن عموم العام الوضعيّ والعموم الإطلاقيّ في خطابين يقدّم العموم الوضعيّ على العموم الإطلاقيّ، وعلّل ذلك بأنّ العموم في ناحية العامّ تنجيزيّ بخلافه في ناحية المطلق فإنه تعليقيّ يتوقف على تماميّة مقدمات الحكمة التي منها عدم ورود البيان للقيد، وبما أنّ عموم خطاب العام وضعيّ يصلح لكونه بياناً للقيد على خلاف العموم الإطلاقيّ، بخلاف العكس فإن صلاحيّة المطلق لكونه بياناً للتخصيص في العام يتوقف على تماميّة مقدمات إطلاقه الموقوف تماميتها على تخصيصه العام، وهذا هو المراد من القول بأنّ تقديم المطلق على العام الوضعيّ يوجب تخصيص العام بوجه دائر.

وناقش الماتن ﷺ في هذا الاستدلال بأنّ انعقاد الظهور في ناحية العامّ وإن يكن تنجيزيّاً، بخلاف العموم الإطلاقيّ، فإنّه تعليقيّ يتوقف على تماميّة مقدمات الإطلاق إلّا أنّ المعتبر في مقدمات الإطلاق عدم ورود القيد في مقام التخاطب بخطاب المطلق، لا إلى الأبد، وعلى ذلك بما أنّ خطاب كلّ من العامّ والمطلق مستقلّ على الفرض يكون الظهور في ناحية كلّ منهما تنجيزيّاً فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر فيتعارضان في مورد الاجتماع، وما قيل من تقديم خطاب العامّ؛ لأنّ التقييد في المطلقات أمر غالبيّ وأغلب من التخصيص لا يفيد التقديم، فإنّ الموجب للتقديم في تصرف غلبته وندرة التصرف الآخر، كما في تقديم التخصيص

---

١) فرائد الأصول ٤:٩٨.

وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما، من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق، فإنه معلّق على عدم البيان، والعام يصلح بياناً، فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه، بخلاف العكس، فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلّا على نحو دائر. ومن أن التقييد أغلب

على النسخ، وهذا لا يجري بين التخصيص والتقييد، فإن كثرة التخصيص أيضاً بمثابة ما قيل ما من عامّ إلّا وقد خصّص.

دوران الأمر بين رفع اليد عن العموم الوضعيّ أو العموم الإطلاقيّ

أقول: لا ينبغي التأمّل في أنّ المقدمات الجارية في ناحية المطلق توجب انعقاد ظهوره الاستعمالي في ناحية المطلق في الإطلاق، بحيث يصحّ أن ينسب إلى المتكلم أنّه حين التكلم بخطاب المطلق أظهر عموم حكمه وإطلاقه، بأن يقال: أظهر سبحانه بقوله: **﴿أحلّ اللّه البيع﴾** حلّية كلّ بيع، وهذا الظهور الاستعماليّ في ناحية العامّ بالوضع، وفي ناحية المطلق ببركة مقدّمات الإطلاق، كما في الفرق بين قوله ﷺ: «كلّ قرض جرّ منفعة فهو ربا»[١] وبين قوله ﷺ: «إنّ المقرض إذا اشترط قرضه نفعاً فهو ربا»[٢] وعلى ذلك فورود خطاب القيد كورود خطاب الخاصّ لا يوجب انحلال الظهور الاستعمالي، لا في ناحية المطلق ولا في ناحية العامّ.

نعم ترتفع أصالة التطابق بين الإطلاق ومقام الثبوت في مورد دلالة خطاب القيد من حين وروده، كما أنّ أصالة التطابق في ناحية خطاب العامّ ترتفع من حين ورود خطاب الخاصّ، نظير ارتفاع الموضوع للأصل العمليّ من حين قيام الطريق إلى

---

١) مستدرك الوسائل ١٣: ٤٠٩.

٢) انظر وسائل الشيعة ١٨: ١٤٤، الباب ١٢ من أبواب الربا.

من التخصيص.

وفيه: إن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل: مامن عام إلّا وقد خص، غير مفيد، فلابد في كل قضية من ملاحظة

الواقع، إلّا أنّ كون الظهور في كلّ من العامّ والمطلق تنجيزياً لا يمنع أن لا تتقدم أصالة التطابق في ناحية العامّ على أصالة التطابق في ناحية المطلق، حيث يحسب ورود أحدهما قرينة على الآخر بالإضافة إلى المراد الجدّي منه، فلاحظ خطاب الخاصّ مع خطاب العامّ، فإنّ الظهور في كلّ منهما تنجيزي ومع ذلك يتقدّم الظهور الأوّل على الثاني.

والوجه في تقديم الخاصّ أنّه إذا اقترن بالعامّ يوجب عدم انعقاد ظهور العامّ في العموم، وكونه قرينة على المراد من العامّ ثبوتاً، ولذا لا يفرّق أهل المحاورة بين ذكر الخاصّ متّصلاً بالعامّ أو بخطاب منفصل إلّا فيما ذكرنا من عدم انعقاد الظهور الاستعمالي في الأوّل وانعقاده في الثاني، والأمر في العام الوضعيّ والعموم الإطلاقيّ من هذا القبيل، فإنّهما إذا اتّصلا في الخطاب لا ينعقد الظهور الإطلاقي في ناحية المطلق، كما اعترف به الماتن ﷺ، وإذا انفصلا يكون الأمر كذلك بالإضافة إلى ارتفاع أصالة التطابق في ناحية الإطلاق، وهذا معنى تقديم العام الوضعيّ والتزم بتقديم العامّ الوضعيّ على الإطلاق في بحث دوران الواجب بين كونه مشروطاً أو مطلقاً برجوع القيد إلى المادّة.

في دوران الأمر بين رفع اليد عن الإطلاق الشموليّ أو البدليّ

ثمّ إنّه قد يقال بتقديم الإطلاق الشموليّ على الإطلاق البدليّ عندما دار الأمر بين أن يرفع اليد عن الأوّل أو الثاني، فيقيّد الإطلاق البدليّ بغير ما يشمله الإطلاق

. . . .

الشموليّ ويذكر لذلك وجهان:

الأوّل: ما عن المحقّق القمي ﷺ من أن تـقديم الإطـلاق البـدليّ عـلى الشـموليّ يوجب رفع اليد عن بعض الأحكام الواردة في خطاب الإطـلاق الشـموليّ، بـخلاف تقييد الإطلاق البدليّ، فإنّه لا يوجب رفع اليد عن شيء من الحكم الوارد في خـطاب الإطلاق البدليّ؛ وذلك فإنّ الحكم الوارد في خطاب البـدليّ حكـم واحـد لا يـتعدّد، غاية الأمر على تقدير تقديم الإطلاق الشموليّ تتضيّق دائـرة مـتعلّق ذلك الحكـم أو موضوعه، بخلاف الحكم الوارد في خـطاب الإطـلاق الشـموليّ فـإنّه يـتعدّد بـتعدّد الوجودات والأفراد، فيكون تقديم الإطلاق البدليّ موجباً لرفع اليد عن بعض الحكم الوارد فيه من بعض أفراده.

والجواب عن ذلك أنّ هذا مجرّد استحسان لا يوجب كون أحد الخطابين قرينة على الآخر هذا أوّلاً، وثانياً أنّ الإطلاق البدلي كما ذكر في بحث إطلاق المـتعلّق فـي الأوامر بالطبايع يستلزم الترخيص من المولى في تطبيق الطبيعيّ عـلى أيّ فـرد مـنه، ومع تقديم الإطلاق الشموليّ على خطاب البدليّ يرتفع بعض الترخيص عن بـعض أفراده؛ ولذا ذكرنا في بـحث اجـتماع الأمـر والنـهي فـي مـوارد التـركيب الاتـحاديّ التحفظ على إطلاق كلّ من خطابي الأمر والنـهي؛ للـزوم المـناقضة بـين النـهي عـن الطبيعي مطلقاً والترخيص في تطبيق الطبيعي المأمـور بـه بأيّ فـرد مـنه فـي صـورة كونهما متحدين في الوجود.

والوجه الثاني: دعوى أنّ المقدّمات الملحوظة في ناحية الإطلاق البـدلي تـزيد على الملحوظة في ناحية الإطلاق الشمولي بمقدّمة، وهي إحـراز تسـاوي أفـراد فـي الملاك في المطلق البدلي بالإضافة إلى أفراده، وأمّا إحراز التسـاوي بـينهما لا يـحتاج

خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر.

ومنها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ ـكما إذا ورد عامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً أو يكون العامّ ناسخاً، أو ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعام أو ناسخاً له ورافعاً لإستمراره ودوامه ـ في وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وندرة النسخ[١].

إليه في الإطلاق الشموليّ؛ لأنّ شمول الحكم يجتمع مع عدم تساوي الأفراد في ملاك ذلك الحكم، كما أنّ حرمة قتل النفس تعمّ قتل نفس العادل والفاسق والعالم والجاهل والنبي ﷺ والإمام ﷺ مع الاختلاف في الملاك بما لا يخفى، وهذا بخلاف الإطلاق البدلي، فإنّ الترخيص في التطبيق لا يصحّ إلّا مع وفاء كلّ من الأفراد بالملاك الملحوظ في الأمر بالطبيعيّ.

وفيه أنّ عدم اختلاف الأفراد من حيث الوفاء بالملاك يحرز مع إطلاق متعلّق الأمر، كإحراز شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعي من إطلاقه.

وعلى الجملة إذا اقترن الإطلاق العموميّ بالإطلاق البدليّ يصير الكلام مجملاً في ناحية كلّ منهما ويحتاج تقديم أحدهما على الآخر إلى قرينة، وهذا بخلاف اقتران العام الوضعيّ بالإطلاق على ما تقدّم.

في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

[١] يعني قيل في وجه تقديم التخصيص على النسخ في الفرضين، أمّا الالتزام بالتخصيص؛ لغلبته وندرة النسخ، وبيان ذلك أنّه يدور الأمر بين التخصيص والنسخ في فرضين:

الأول: ما إذا ورد عامّ ثمّ ورد خطاب الخاصّ بعد زمان، ودار أمر خطاب

. . . .

الخاصّ بين أن يكون مخصّصاً لخطاب العامّ، بأن يكون كاشفاً عن عدم ثبوت العموم في مورد دلالة الخاصّ من الأوّل، بمعنى عدم مطابقة عمومه للمراد الجدّي بالإضافة إلى مورد دلالة الخاصّ أصلاً، وهذا مساوق لخروج ما يدخل في عنوان الخاصّ عن حكم العامّ من الأوّل، وبين كون الخاصّ المتأخّر ناسخاً لعموم العامّ في مورد دلالته، بأن ينقطع حكم العامّ فيما يدخل في عنوان الخاصّ ثبوتاً من حين ورود الخاص.

ولا يخفى أنّ هذا الفرض والتردّد فيه غير مهمّ بالإضافة إلينا؛ لأن الوظيفة بالإضافة إلينا العمل بالخاصّ في مورد دلالته، سواء كان ناسخاً لعموم العامّ أو مخصّصاً له، وإنّما تظهر الثمرة بالإضافة إلى من كان في زمان صدور العامّ وبقي إلى ما بعد زمان صدور الخاصّ، بحيث لو كان الخاصّ المتأخّر مخصّصاً لم يلزم تدارك ما فاته من العمل بعموم العامّ.

لا يقال: كيف لا يكون هذا الفرض بالإضافة إلينا مهمّاً، فإنّه إذا كان خطاب العامّ من الكتاب المجيد، ووصل الخاصّ بعد ذلك بالخبر الواحد المنقول عن النبي ﷺ في آخر عمره الشريف، فإنّه إن كان ناسخاً لا يعتبر؛ لعدم اعتبار خبر الواحد في نسخ أحكام الشريعة، بخلاف ما إذا كان مخصّصاً حيث يعتبر ويجوز تخصيص عموم الكتاب المجيد بالخبر الواحد.

فإنّه يقال: لا فرق في اعتبار الخبر الخاصّ ـ المخالف لعموم الكتاب أو المخالف لإطلاقه ـ بين أن يكون ناسخاً لعمومه أو مخصّصاً له، وكذا في المقيّد، نعم إذا لم يتمّ شرط الاعتبار في الخبر أو ابتلي بالمعارض يترك، وإنّما لا يعتبر الخبر إذا كان مدلوله مبايناً لما في الكتاب المجيد، كما تقدّم بيان ذلك فيما ورد في عرض

. . . .

الأخبار على الكتاب، والمتسالم عليه بين الكلّ عدم اعتبار هذا الخبر، وأما إذا أُريد إثبات الشريعة اللاحقة بالخبر الواحد فإنّ تأسيس الشريعة ونسخ الشريعة السابقة لا يكون إلّا من بيّنة واضحة على ذلك كالإعجاز كما هو الحال في الشرايع السابقة قبل شريعة سيّد المرسلين وخاتم النبيين، فإنّه لا يأتي من بعدها شريعة إلى آخر الدنيا.

الثاني: ما إذا كان الخاصّ متقدّماً، وورد بعد زمان خطاب العامّ، ودار أمر العامّ المتأخّر بين كونه ناسخاً للخاصّ المتقدّم أو كان الخاصّ المتقدّم مخصّصاً لعموم العامّ، وهذا يثمر بالإضافة إلينا، كما إذا ورد العامّ المتأخّر عن الأئمة عليهم السلام بناءً على جواز النسخ بعد انقطاع الوحي، بأن كان خطاب الناسخ مستودعاً عندهم عليهم السلام من النبي صلى الله عليه وآله ليُظهر مَنْ عليه إظهاره منهم عند موعده، كما إذا أظهر النبي صلى الله عليه وآله في حياته حرمة أكل طحال الذبيحة بالنهي عنه[1]، ثمّ ورد عن الصادق عليه السلام : يؤكل من الذبيحة كلّ ما يجري فيه الدم من الحيوان، فإن كان العام المتأخر ناسخاً يحكم بجواز أكل طحال الذبيحة مما يؤكل لحمه، بخلاف ما كان الخاصّ المتقدّم مخصّصاً، فإنّه يتعين الحكم بحرمة أكل الطحال منها، والتزم المشهور في كلا الفرضين بالتخصيص، وعلّلوه بندرة النسخ وكثرة التخصيص، وأورد على ذلك الماتن رحمه الله، بأنّه بناءً على ما تقدّم في دوران الأمر بين أن يرفع اليد عن العموم الإطلاقيّ والعام الوضعيّ من تعين رفع اليد عن الإطلاق يتعيّن اختيار النسخ؛ لأن دلالة العامّ الأوّل على استمرار حكمه في فرض تقدّمه على الخاصّ، وكذا دلالة الخاصّ على استمرار حكمه في فرض

---

١) وسائل الشيعة ٢٤:١٧٤، الباب ٣١ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ٩.

. . . .

تقدّمه على العام إنّما هو بالإطلاق، بخلاف دلالة الخاصّ المتأخّر، فإنّ دلالته على ثبوت حكمه لأفراد الخاصّ وضعيّ، وكذلك دلالة العامّ المتأخّر على ثبوت حكمه لأفراده، ولازم تقديم الدلالة الوضعيّة على الإطلاق الالتزام بالنسخ، وما قيل من كثرة التخصيص وقلّة النسخ فبمجرّده لا يوجب إلّا الظنّ بالتخصيص، ولا اعتبار بالظنّ في رفع اليد عن الظهور، بل لابدّ من أن تكون ندرة النسخ بحيث يوجب قرينيّة الخاصّ على خلاف ظهور العامّ، وأنّه لا ثبوت لمدلوله لكلّ من أفراده بحيث يعمّ أفراد الخاصّ ثبوتاً.

وعن المحقّق النائيني ﷺ[1]: أنّ كلّ حكم مجعول لا يتكفّل خطابه لبيان استمراره وعدم نسخه، وإذا احتمل نسخه فلا يتمسّك في بقائه إلّا بدليل آخر يدلّ على بقائه أو بالاستصحاب في ناحية عدم نسخه، فيدور الأمر في المقام بين العمل بالاستصحاب وبين الأخذ بظاهر الخطاب المتأخّر، ومع ظهوره لا تصل النوبة إلى استصحاب عدم النسخ في الخاصّ المتقدّم، فيتعيّن الالتزام بكون العامّ المتأخّر ناسخاً، ولكنّ الصحيح في وجه الالتزام بالتخصيص ـ فيما إذا ورد خاصّ أوّلاً ثمّ ورد العامّ متأخراً ـ أنّ استفادة العموم من خطاب العامّ موقوفة على جريان مقدّمات الحكمة في مدخول أداة العموم لإحراز المراد منه بحسبه، ومع الخاص المتقدّم لا تتمّ مقدّماته في ناحية ذلك المدخول.

أقول: في كلا الأمرين ممّا ذكره ﷺ تأمّل بل منع، فإنّ عدم جواز التمسّك بخطاب الحكم في موارد احتمال نسخه هو ما إذا أمكن النسخ فيه حقيقة كما في

1) فوائد الأصول ٤: ٧٣٩ ـ ٧٤٠.

ولا يخفى أنّ دلالة الخاص أو العام على الإستمرار والدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً، وإنّ غلبة التخصيص إنما توجب

الأحكام من الموالي العرفيّة، وأمّا الأحكام الشرعيّة حيث يمتنع النسخ فيها بمعناه الحقيقي، بل يكون النسخ فيها بمعنى تقييد الحكم إلى زمان، فيدور الأمر فيه بين إطلاق الحكم من حيث الأزمنة وبين تقييده إلى زمان، ومع عدم ثبوت الدليل على التقييد يتمسّك بإطلاق خطاب الحكم من حيث الأزمنة، ولذا ذكرنا عدم الحاجة في إثبات بقاء الأحكام المجعولة في الشريعة إلى التمسّك بقولهم عليهم السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»[1] كما ورد ذلك في صحيحة زرارة المروية في الجزء الأوّل من «أُصول الكافي» في باب البدع والرأي والمقاييس، ولا لاستصحاب بقاء الأحكام الشرعية وعدم نسخها، بل يتمسّك بنفس الخطابات المتكفّلة للأحكام الشرعيّة في الوقايع.

وأمّا ما ذكره من أن التمسّك بالعام الوضعيّ متفرّع على جريان مقدمات الحكمة في مدخول أداة العموم، فقد تقدّم[2] في بحث العامّ والخاصّ أنّ أداة العموم بمقتضى وضعها دالّة ـ مع عدم ذكر قيد لمدخولها ـ على عموم الحكم لأفراد المدخول بلا حاجة إلى مقدّمات الحكمة؛ ولذا لا يستفاد من أداة العموم التأكيد، وتقدّم العام الوضعي على العام الإطلاقي لعدم تماميّة مقدمات الحكمة في ناحية العموم الإطلاقيّ إذا اقترنا على ما مرّ.

والصحيح في الجواب في المقام من كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ

---

١) أُصول الكافي ١:٥٨.

٢) دروس في مسائل علم الأُصول ٢:٣٩٣.

أقوائية ظهور الكلام في الإستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلّا فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلّا أنها غير موجبة لها، كما لا يخفى.

ثمّ إنه بناءً على اعتبار عدم حضور وقت العمل[١]. في التخصيص، لئلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة ﷺ، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل

المتأخّر هو أنّ الخطاب المنقول عن الأئمة ﷺ بما أنّهم مبيّنون لأحكام الشريعة فظاهر كلامهم أنّ الحكم الوارد في العامّ الصادر عنهم ثابت من زمان تشريع أحكام الشريعة، لا أنّه حكم يثبت من زمان بيانهم، وما تقدّم من تصوير النسخ في كلامهم مجرّد تصوير، وإلّا فظاهر كلامهم ثبوت مدلوله من أوّل الشريعة، وإذا كان مدلول كلّ من العامّ المتأخّر والخاصّ ثابتاً من الأوّل يتعيّن تخصيص العامّ بالخاصّ وإن كان الخاصّ متقدّماً صدوراً، وإنما يحتمل النسخ فيما إذا كان كلّ من الخاصّ المتقدّم والعامّ المتأخّر في الكتاب المجيد أو في كلام النبي ﷺ ولكن ظاهر خطاب الحكم فيهما أيضاً أنّ مدلول كلّ منهما ثابت من زمان تشريع الأحكام، وإنّما لوحظ التقدّم والتأخّر في إبلاغ الأحكام إلى العباد لرعاية المصلحة، فلا يكون للعامّ المتأخّر ظهور تصديقيّ في إرادة العموم ثبوتاً، وكأنّ العام والخاصّ وردا في زمان.

[١] ذكروا اعتبار ورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ، وأنّه إذا ورد بعد حضور وقت العمل به يكون ناسخاً لعمومه، وعليه فيشكل في الخصوصات المأثورة عن الأئمة ﷺ، حيث إنّها وردت بعد حضور وقت العمل بالعامّ في الكتاب والسنة والالتزام بالنسخ فيها بعيد جدّاً، ولو قلنا بإمكان النسخ منهم ﷺ بالتقريب المتقدّم.

بعموماتهما. والتزام نسخهما بها ولو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى، فلا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول، لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها، واستكشاف أن موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلاً فيه ظاهراً، ولأجله لا بأس بالإلتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الإستمرار والدوام أيضاً، فتفطن.

ولكنّ لا يخفى أنّ الاشتراط المذكور في التخصيص غير تامّ على إطلاقه فإنّه لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإذا فرض صلاح في تأخير بيانه أو المفسدة في إظهاره فلا قبح في التأخير، وعليه تكون الخصوصيّات المأثورة عنهم كاشفة عن عدم إرادة العموم من العمومات من الأوّل. ولو كان ذلك التأخير موجباً لاتّباع تلك العمومات ما لم ينكشف حال عدم الإرادة، وذكر الماتن ﷺ لا بأس بالالتزام بالنسخ في تلك العمومات بمعنى رفع اليد عن ظهورها في الاستمرار والدوام من حيث العمل، ولكن لا يخفى أنّ هذا ليس من النسخ، فإنّ النسخ ينحصر في ما إذا كان للحكم ثبوت واقعيّ إلى زمان، ولكن خطاب ذلك الحكم ظاهراً أو موهماً للدوام والاستمرار، ويكون الخطاب الناسخ مبيّناً لعدم دوامه واستمراره، و فيما إذا كان الخطاب المتأخّر كاشفاً عن عدم ثبوت ذلك الحكم من الأوّل رأساً، كما في خطاب الخاصّ المتأخّر حيث يكشف من عدم ثبوت الحكم لبعض أفراد العامّ من الأوّل أصلاً، وأمّا ارتفاع أصالة العموم الجارية في ناحية العامّ إلى زمان ورود الخاصّ فهو ليس من نسخ الحكم المجعول، بل من نظير ارتفاع الأصل العمليّ بارتفاع موضوعه،



فصل

لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الإثنين[١] وأمّا إذا كان بين الزائد عليهما فتعيّنه ربّما لا يخلو عن خفاء؛ ولذا وقع بعض الأعلام في اشتباه وخطأ، حيث توهّم أنّه إذا كان هناك عامّ وخصوصات وقد خصّص ببعضها كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد

ولا يخفى أيضاً أنّ ورود الخصوصيّات ونقلها عن الأئمة عليهم السلام لا يكشف عن عدم سبق بيانها أصلاً، بل يمكن جلّها أو بعضها مسبوقة ببيان النبي صلى الله عليه وآله ولو لبعض الناس ولم يصل ذلك البيان لعدم اهتمام السامعين بنقلها أو لغير ذلك.

اختلاف الخطابات وتعارضها

[١] توضيح الكلام في المقام أنّه إذا كان بين الخطابين اختلاف يكون تعيين أنّهما من المتعارضين أو بينهما جمع عرفي بلاإشكال على ما تقدّم، وأمّا إذا وقع الاختلاف بين أكثر من الدليلين فربّما يكون تعيين أنّ بينهما جمعاً عرفياً أو أنّهما من المتعارضات خفاءً؛ ولذلك ينبغي التكلم في بيان أقسامها والتعرض لحكم كلّ قسم منها، فنقول: قد يكون الوارد في الخبر من قبيل خطاب العامّ والوارد في الخطابات الأُخرى كلّها من قبيل الخاصّ إلى ذلك العامّ، ولكن النسبة بين كلّ خاصّ بالإضافة إلى الخاصّ الآخر تختلف فربّما تكون النسبة التباين بين موضوعهما، وأُخرى العموم من وجه، وثالثة العموم المطلق، ورابعة بالاختلاف.

الصورة الأُولى: ما إذا كانت النسبة بين كلّ خاصّ بالإضافة إلى الخاصّ الآخر التباين بالمعنى المتقدّم، كما إذا ورد في خطاب: حرمة كلّ ربا، بالعموم الوضعيّ أو حتّى بالإطلاق، وورد في خبر عدم حرمة الربا بين الوالد والولد، وفي خبر ثالث عدم حرمة الربا بين الزوج وزوجته وهكذا، وحيث إنّ كلاً من الخاصّين بالإضافة إلى

تخصيصه به. فربما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلابد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلّا إذا كانت النسبة بعده على حالها.

خطاب حرمة الربا من قبيل الخاصّ بالإضافة إلى العام أو المقيّد بالإضافة إلى المطلق يكون تخصيص خطاب العامّ أو تقييد خطاب المطلق بكلّ منهما متعيّناً، سواء كان خطاب العامّ والمطلق وارداً في الكتاب المجيد أو السنّة أو في الخبر الواحد.

نعم، قد يكون خطاب العامّ والمطلق بحيث يلزم من تخصيصه أو تقييده بكلّ منهما بقاؤه بلا مورد أو بقاء أفراد نادرة، بحيث يكون تخصيص العامّ أو تقييد المطلق بذلك الحدّ مستهجناً، كما إذا ورد في الخبر استحباب إكرام كلّ عالم أو العلماء، وفي خبر آخر وجوب إكرام العالم العادل، وفي ثالث يحرم إكرام العالم الفاسق، فإنّ تخصيص خطاب العامّ أو المطلق بهما يوجب بقاء العامّ أو المطلق بلا مورد أو أفراد نادرة؛ لأنّ العالم الذي لا يدخل في أحد العنوانين غير موجود أو أنّه نادر، كما في العالم في أوّل بلوغه بناءً على أنّ العدالة هي الملكة أو الاستمرار في الاستقامة في الدين، وإذا لم يرتكب في زمان بلوغه معصية ولم يحصل له ملكة أو استمرار في العمل بالوظايف فهو عالم غير عادل ولا فاسق.

وقد ذكر الماتن ﷺ أنّه في هذا الفرض يقع التعارض بين خطاب العامّ ومجموع الخاصّين؛ لأنّ النسبة بينه وبين مجموعهما التباين، بمعنى عدم الجمع العرفيّ بينهما، فإن كان لخطاب العامّ مرجح بالإضافة إلى كلّ منهما فيؤخذ به، ويقع التعارض العرضيّ بين الخاصّين؛ لأنّ المعلوم عدم صدقهما مع فرض صدق العامّ، وعلى ذلك فإن رجح أحد الخاصّين لمرجح فيه أو أخذ به تخييراً يخصّص خطاب

. . . .

العامّ به ويطرح الخاصّ الآخر، وإن لم يكن العامّ بالإضافة إلى أحدهما أرجح وكان الترجيح في كلّ منهما فيؤخذ بهما ويطرح العامّ رأساً، وكذا فيما إذا أخذ بهما تخييراً، لتساوي العامّ بالإضافة إليهما لعدم المرجّح له.

وقد يقال: بأنّه لا وجه لجعل العامّ أحد طرفي المعارضة وجعل الطرف الآخر للمعارضة مجموع الخاصّين، لتحقّق الجمع العرفيّ بين العامّ وكلّ من الخاصّين، ومجموع الخاصّين ليس أمراً آخر غيرهما ليلاحظ النسبة بينه وبين العامّ، فالمتعيّن في الفرض الأخذ بخطاب العامّ على كلّ تقدير، ويعمل بالأخبار العلاجيّة في ناحية الخاصّين للتعارض بينهما، فيقدّم أحدهما ترجيحاً أو تخييراً، ويخصّص العامّ به ويطرح الآخر.

أقول: قد تقدّم أنّ الأخذ بكلّ من خطابي العامّ والخاصّ وعدم حسابهما متعارضين لكون الخاصّ قرينة عرفاً لبيان المراد الجدّي من خطاب العامّ، وإذا فرض التعدّد في ناحية الخاصّ على نحو المفروض في المقام فلا يكون الخاصّ المتعدّد قرينة عرفيّة على المراد الجدّي منه، ومع عدم حسابهما قرينة عرفيّة تقع المعارضة بين العامّ والخاصّ لا محالة، وكون أحدهما قرينة بشرط لا من الآخر لا يلازم كونه قرينة بشرط الاجتماع والانضمام إلى الآخر، وبتعبير آخر الخصوصات المرويّة عن الأئمة عليهم السلام كلّها بمنزلة كلام واحد منقول عنهم، وهذا الكلام فيما أوجب التخصيص المستهجن في خطاب العامّ فلا يعدّ قرينة عرفيّة على المراد الجدي، فتقع المعارضة بينهما وبين خطاب العامّ على قرار ما تقدّم.

وعلى الجملة، حاصل ما ذكر في الكفاية فيما إذا استلزم تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين عدم بقاء مورد لحكم العامّ أو انتهاء تخصيصه إلى حدّ الاستهجان هو

. . . .

ملاحظة الترجيح بين خطاب العامّ ومجموع الخاصّين، فإن كان العامّ راجحاً بالإضافة إلى مجموع الخاصّين يؤخذ به، ويقع التعارض العرضيّ بين الخاصّين، ولو كان لأحدهما ترجيح بالإضافة إلى الخاصّ الآخر أو أخذ بأحدهما تخييراً، فيخصّص العامّ به ويطرح الخاصّ الآخر، وكذا الحال فيما لو أخذ بخطاب العامّ تخييراً مع عدم ترجيح لخطابه ولا للخاصّين فإنه يؤخذ بالعامّ ويطرح من الخاصّين المرجوح منهما مع ترجيح لأحدهما أو لأخذ أحدهما تخييراً، وهذا بخلاف ما أخذ بالخاصّين لثبوت الترجيح في ناحية الخاصّين، فإنّه يطرح خطاب العامّ رأساً، وكذا إذا أخذ بخطاب الخاصّين تخييراً.

وما ذكره ﷺ صحيح بناءً على ثبوت الترجيح بين المتعارضين، ومع عدمه الحكم هو التخيير.

ثمّ لا يخفى أنّه يكتفى في كون العامّ أرجح بالإضافة إلى مجموع الخاصّين أن يكون راجحاً لأحد الخاصّين ومساوياً مع الخاصّ الآخر، وعليه يقدّم على مجموع الخاصّين وحيث إن الخاصّ المساوي للعامّ أرجح من الخاصّ الآخر يخصّص العام به، ويسقط الخاصّ الآخر عن الاعتبار، وأمّا إذا كان العام أُرجح بالإضافة إلى كلّ من الخاصّين يؤخذ به ويقع التعارض العرضيّ بين الخاصّين، فإن كان بينهما أيضاً ترجيح يؤخذ به ويخصّص العامّ به، لعدم التعارض إلّا بين العامّ ومجموع الخاصّين، لا المعارضة بينه وبين كلّ واحد من الخاصّين، وإن لم يكن رجحان بين الخاصّين يؤخذ بأحدهما تخييراً ويخصّص العام به لما عرفت، ويسقط الخاصّ الآخر عن الاعتبار.

ويكفي أيضاً في ترجيح ناحية الخاصّين بأن يكون أحدهما راجحاً بالإضافة

. . . .

إلى العامّ والآخر مساوياً له، فإنّه إذا أخذ بالخاصّ الراجح أمكن الأخذ بالعامّ أيضاً لعدم المعارضة بينه وبين العامّ، وأمّا الخاصّ المساوي للعامّ فيسقط عن الاعتبار مع اختيار العامّ تخييراً بينه وبين الخاصّ الآخر، وأمّا إذا أخذ بالخاصّ الآخر مع الخاصّ الراجح ترجيحاً لناحية مجموع الخاصّين يلغى خطاب العامّ، كما يلغى خطاب العامّ إذا كان كلّ من خطابي الخاص أرجح بالإضافة إلى خطاب العامّ، ومقتضى كلام الماتن الأخذ بالخاصّين، وأمّا إذا كان خطاب العامّ راجحاً بالإضافة إلى أحد الخاصّين ومرجوحاً بالإضافة إلى الخاصّ الآخر فمقتضى كلام الماتن ﷺ من أنّ المعارضة بين خطاب العامّ ومجموع خطابي الخاصّ هو كون العامّ في الفرض مساوياً لمجموع الخاصّين بوقوع الكسر والانكسار، فإمّا أن يؤخذ بالخاصّين تخييراً فيلغو العامّ أو الأخذ بخطاب العامّ، ولا موجب لتخصيصه بالخاصّ الراجح تقديماً له على الخاصّ الآخر؛ وذلك فإنّ المأخوذ في مقام الترجيح مجموع الخاصّين لا أحدهما، وهذا منسوب إلى الماتن ﷺ كما أشرنا.

يورد[١] عليه بأنّ المعارضة إنّما هي لعدم صدق أحد الخطابات الثلاثة خطاب العامّ أو خطاب الخاصّ الراجح على العامّ أو الخاصّ الآخر الذي يكون خطاب العامّ راجحاً عليه فلا موجب لرفع اليد عن كلا الخاصّين، بل بما أنّ المرجوح بالإضافة إلى خطاب العامّ يسقط عن الاعتبار لمزية العامّ والخاصّ الآخر عليه، فيعمل بالعامّ والخاصّ الراجح.

ولكن لم يوجد في كلام الماتن ﷺ في «الكفاية» ما يدلّ على ذلك، ولعلّه

١) مصباح الأصول ٣: ٣٩١.

. . . .

استفيد من قوله: «فلو رجّح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدّم تخييراً فلا يطرح منها إلّا خصوص ما لا يلزم من طرحه المحذور من التخصيص بغيره».

والمتحصّل مما ذكر أنّه لو كان لأحد الخاصّين مزيّة على العامّ والخاصّ الآخر يؤخذ به ويجمع بينه وبين العامّ فلا موجب إلّا لطرح الخاصّ الآخر، وكذا لو اختير جانب الخاصّين تخييراً بينهما وبين العامّ وكان ترجيح لأحدهما بالإضافة إلى الخاصّ الآخر يطرح الخاص الآخر، ويجمع بين الخاصّ الراجح وبين العامّ في العمل، كما في الفرض الأخير بلا موجب لطرح العامّ أصلاً، لما ذكرنا من أن الموجب للتعارض العلم الإجمالي بكذب أحد الخطابات الثلاثة من دون تعيين.

فتكون النتيجة أنّ كلّ مورد كان منشأ التعارض بين الخطابات متعددة العلم الإجمالي بكذب أحدها واقعاً، فإن كان أحد الخطابات مرجوحاً بالإضافة إلى الباقي يتعيّن ذلك في السقوط عن الاعتبار ويؤخذ بالباقي منها، وإن لم يكن شيء منها مرجوحاً بالإضافة إلى الباقي، فبناءً على ما هو الصحيح من عدم ثبوت التخيير بين المتعارضين حتى في الأخبار يسقط كلّ منها عن الاعتبار فيرجع إلى القاعدة الأوّليّة ولو كان أصلاً عمليّاً سواء كان مقتضاه الاشتغال أو البراءة، وبناءً على مسلك التخيير يختار أحدهما في الطرح ويعمل بالباقي لوجود الجمع العرفيّ بعد سقوط المطروح بين الخطابات الباقية، وقول الماتن ﷺ في تقرير المعارضة بين العامّ ومجموع الخاصّين يقابل بالعلم بكذب هذا الخاصّ أو مجموع العامّ والخاصّ الآخر.

تعارض العمومات والخصوصات مع كون النسبة بين الخاصّين العموم والخصوص المطلق

وإذا كانت النسبة بين الخاصّين العموم والخصوص المطلق، كما إذا ورد الأمر

. . . .

بإكرام العلماء في خطاب، وفي خطاب آخر النهي عن إكرام من عصى ربّه، وفي خطاب ثالث النهي عن إكرام العالم الفاسق بناءً على أنّ المراد بالفاسق المرتكب للكبيرة، فإنّ الظاهر تخصيص العامّ بكلّ منهما؛ لأنّه لا تنافي بين خطاب النهي عن إكرام العالم العاصي وخطاب النهي عن إكرام العالم الفاسق؛ لأنّ كلاً منهما خطاب انحلاليّ من حيث الحكم الوارد فيه يتوافقان في السلب بناءً على ما هو الصحيح من عدم المفهوم للوصف، وذكر الخاصّ الأوسع والخاصّ الأضيق متعارف، فيكون تخصيص الأخصّ بالذكر للاهتمام به نظير قوله عليه السلام: «لا تصلّ خلف شارب النبيذ المسكر»[1] وقوله: «لا تصلّ خلف الفاسق»[2] بلا فرق فيما ذكر بين كون الخاصّ الأخصّ وارداً قبل الآخر أو بعده أو وردا في زمان واحد، وقد تقدّم في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص بما أنّ الأئمة عليهم السلام مبيّنون لأحكام الشريعة يخبرون عن زمان تشريع الأحكام التي منها الحكم الوارد في خطاب العامّ وكلّ من الخاصّين ولو كان أحدهما صادراً عن الإمام السابق عليه السلام والآخر صادراً عن الإمام اللاحق بمنزلة الصادرين عن إمام واحد، فلا وجه في الفرض من تخصيص الخاصّ بأخصّ الخاصين أوّلاً لكونه متعيّناً أو كونه سابقاً.

نعم هذه الملاحظة صحيحة فيما إذا كان أخصّ الخاصّين متّصلاً بخطاب العامّ من الأوّل كما إذا ورد في الخطاب: أكرم العلماء إلّا من ارتكب كبيرة، وورد في خطاب آخر: لا تكرم عالماً عصى ربّه، فإنّ العامّ المتصل به أخصّ الخاصّين

---

١) انظر وسائل الشيعة ٨:٣١٦، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١.

٢) انظر المصدر السابق: ٣١٤، الحديث ٢ و ٤.

وفيه: إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره، وإن انثلم به حجيته، ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي، لأصالة عمومه بالنسبة إليه.

والخاصّ الآخر يجتمعان في عالم ارتكب صغيرة ولم يتب، فإنّ مقتضى خطاب العامّ طلب إكرامه، ومقتضى الخاصّ المنفصل عدم طلب إكرامه، فيرجّح أحدهما في مورد الاجتماع مع ثبوت الراجح ومع عدمه يتخيّر أو يتساقطان في مورد الاجتماع ويرجع إلى العامّ الفوق أو المطلق المقام أو يرجع إلى الأصل العمليّ.

وعن النائيني ﷺ[1] أنّه إذا كان في البين عامّ أو مطلق آخر غير ما اتّصل به أخصّ الخاصّين لم يجز الرجوع إليه ولا تخصيصه بالخاصّ المنفصل بعد تعارض العامّ المتّصل به أخصّ الخاصين والخاصّ المنفصل الآخر، وذكر في وجه ذلك وجهين لهما معاً:

الأوّل: أنّه لا تعارض بين العامّ المتّصل به أخصّ الخاصّين والخاصّ المنفصل الآخر بالإضافة إلى مدلول أخصّ الخاصّين، فيخصّص العامّ الفوق في ذلك المقدار وبعد تخصيصه في ذلك المقدار يكون مدلوله معارضاً بالخاصّ المنفصل الأوسع، كما هو الحال في تعارض العامّ المتّصل به أخصّ الخاصّين مع ذلك الخطاب الخاصّ المنفصل.

والثاني: أي عدم صلاحية الخاصّ المنفصل لتخصيص العامّ الفوق لكونه مبتلى بالمعارض، والمعارض العامّ المتّصل به أخصّ الخاصين، ومع الابتلاء بالمعارض كيف يصلح لتخصيص العامّ الفوق أو تقييد المطلق الفوق.

---

١) فوائد الأصول ٤: ٧٤٤ـ ٧٤٥.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلّا لم يكن وجه في حجيته

ولكن لا يخفى أنّه لا وجه لتخصيص العامّ الفوق بأخصّ الخاصّين أوّلاً ثمّ ملاحظة النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر الأوسع على ما تقدّم، بل يرد التخصيص بالأخصّ في عرض تخصيصه بالخاصّ الأوسع.

نعم بما أنّ الخاصّ الأوسع مبتلى بالمعارض مع العامّ المتّصل به أخصّ الخاصين كما هو الوجه الثاني وهو صحيح، فمقتضى المعارضة سقوطهما في مورد اجتماعهما فيتمسّك بالعامّ الفوق في مورد اجتماعهما حيث لم يثبت تخصيص له في مورد اجتماع العامّ المتصل به أخصّ الخاصّين والخاصّ المنفصل الآخر وكذا الحال في المطلق الفوق.

فيما كان مع خطاب العام خطابان خاصّان بينهما العموم من وجه

ومما ذكرنا يظهر الحال في القسم الثالث وهو ما إذا كانت النسبة بين الخاصّين العموم من وجه، كما إذا ورد في خطاب الأمر بإكرام العلماء، وفي خطاب ثان النهي عن إكرام العالم الفاسق وفي خطاب ثالث النهي عن إكرام العالم الكوفيّ، وأنّه لابدّ في الفرض من تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين، بلا فرق بين كون أحدهما سابقاً على الآخر من حيث الوصول أو كان وصولهما في زمان واحد، حيث إنّ كلاً منهما يرشد إلى حصول مضمونه من زمان حصول مضمون الآخر، وعلى ذلك فالفرق بين القسم الأوّل من الخاصّين والقسمين الثاني والثالث منهما عدم جريان شبهة انقلاب النسبة في القسم الأوّل لبقاء النسبة بحالها بعد تخصيص العامّ بأحد الخاصّين،

في تمام الباقي، لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، وأصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له، لا فيه ولا في غيره من المراتب، لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها، كما لا يخفى، لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها.

بخلاف القسمين الثاني والثالث فإنّه ربّما يتوهّم فيهما انقلاب النسبة بوصول أحد الخاصّين أو تخصيص العامّ بأخصّ الخاصّين، ولكن ذكرنا لا وجه لجعل السابق على الخاصّ الآخر مخصّصاً للعامّ أوّلاً في القسم الثالث، وتخصيص العامّ بأخصّ الخاصّين في القسم الثاني، والفرق بين القسم الثاني والقسم الثالث أنّه إن لزم من تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين بقاء العامّ بلا مورد في القسم الثالث يجري فيه ما تقدّم في القسم الأوّل، بخلاف القسم الثاني فإنّ المعارضة فيه تقع بين العامّ وبين الخاصّ الأوسع كما هو واضح.

في الجمع بين الروايات الواردة في ضمان العارية وعدمه

ولا بأس في المقام بالتعرّض للروايات الواردة في ضمان العارية ونفي الضمان فيها وبيان طريق الجمع بينهما.

فنقول: الروايات الواردة في ذلك على خمس طوائف:

الأُولى: ما دلّ على نفي الضمان في مطلق العارية كصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان، وليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن»[1].

والطائفة الثانية: ما دلّ على عدم ضمان تلف العارية على المستعير إلّا إذا

---

١) وسائل الشيعة ١٩:٩٣، الباب الأوّل من أبواب العارية، الحديث ٦.

نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام.

فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً، ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الإنتهاء إليه عرفاً، ولو لم يكن مستوعبة لأفراده، فضلاً عما إذا كانت مستوعبة

اشترط عليه، كصحيحة أُخرى للحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام حيث ورد فيها: «إذا هلكت العارية عند المستعير لم يضمنه إلّا أن يكون اشترط عليه»[١].

الثالثة: ما دلّ على عدم الضمان في العارية في غير عارية الذهب والفضة، كصحيحة زرارة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام العارية مضمونة؟ فقال: جميع ما استعرته فتوى فلا يلزمك تواه إلّا الذهب والفضة فإنهما يلزمان»[٢].

الرابعة: ما دلّ على عدم الضمان في العارية إلّا مع الاشتراط إلّا الدنانير فإنها مضمونة وإن لم يشترط، كصحيحة عبدالله بن سنان قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تضمّن العارية إلّا أن يكون اشترط فيها ضمان إلّا الدنانير فإنها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً»[٣].

الخامسة: ما دلّ على عدم الضمان إلّا في الدراهم، كصحيحة عبدالملك بن عمرو عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس على صاحب العارية ضمان إلّا أن يشترط صاحبها إلّا الدراهم فإنّها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط»[٤].

---

١) وسائل الشيعة ١٩: ٩١، الباب الأول من أبواب العارية، الحديث الأول.

٢) المصدر السابق: ٩٦، الباب ٣، الحديث ٢.

٣) المصدر السابق: الحديث الأول.

٤) المصدر السابق: الحديث ٣.

لها، فلابد حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً، فلا يطرح منها إلّا

ومقتضى الجمع بين العقد الايجابيّ في كلّ من الأخيرين وبين العقد السلبي في الآخر هو الالتزام بالضمان في كلّ من عارية الدنانير والدراهم وإن لم يشترط الضمان، وما دلّ على نفي الضمان في العارية مع عدم شرط الضمان إلّا في الذهب والفضة فالعقد الايجابي فيه أي ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة يتعارض مع العقد السلبي في عدم الضمان مع عدم اشتراطه في غير الدرهم والدينار بالعموم من وجه؛ لأنّ العقد الايجابيّ يدلّ على عدم الضمان في الدرهم والدينار مع عدم الاشتراط، ولا ينافي العقد السلبيّ في نفيه مع عدم الاشتراط في غير الدرهم والدينار، وهذا العقد السلبيّ يدلّ على نفي الضمان مع عدم الاشتراط في عارية الكتب ونحوه، ولا ينافيه العقد الايجابيّ من ثبوت الضمان مع عدم الاشتراط في عارية الذهب والفضة، وفي عارية مثل الحلّي من الذهب والفضة يدلّ العقد الايجابيّ على الضمان مع عدم الاشتراط وينفي هذا الضمان العقد السلبيّ من عدم الضمان مع عدم الاشتراط في غير الدرهم والدينار، ومع ذلك يؤخذ بإطلاق العقد الإيجابيّ الدالّ على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة مع عدم الاشتراط، ويرفع اليد عن إطلاق العقد السلبيّ أي عدم الضمان مع عدم اشتراط في غير الدراهم والدنانير؛ لأنّ تقديم إطلاق العقد السلبيّ يوجب حمل العقد الايجابيّ المذكور على الفرد النادر؛ لأنّ الغالب في عارية الذهب والفضة هو عارية غير الدرهم والدينار؛ لأنّ الانتفاع الغالب في الدراهم والدنانير بصرف أعيانها بخلاف مثل الحلّي من الذهب والفضة، فلا يكون مجال للقول بتساقطهما في مورد اجتماعهما والرجوع

خصوص ما لا يلزم مع طرحة المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً، فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعدّدة[١].

إلى العامّ الدالّ على عدم الضمان في العارية مع عدم اشتراط الضمان، فيكون الحاصل من الطوائف الخمس من الروايات عدم الضمان في العارية إلّا مع اشتراط الضمان في غير عارية الذهب والفضة سواء كانا من الدينار والدرهم أو من الحلي ونحوه فإن في عاريتهما الضمان إلّا مع اشتراط عدمه كما في ذيل صحيحة زرارة المتقدّمة.

[١] المراد بتعدّد النسبة عدم اتّحاد النسبة بين كلّ من الخطابين بالإضافة إلى الخطاب الثالث، كما كان الاتحاد في الفروض المتقدّمة محفوظاً حيث كانت نسبة كلّ من الخطابين بالإضافة إلى الثالث العموم والخصوص المطلق وتعرّض ﷺ من صور اختلاف النسبة لصورة واحدة وعطف غيرها عليها في الحكم.

موارد انقلاب النسبة

وتلك الصورة ما إذا كان في البين العامّين من وجه وورد خطاب خاصّ بالإضافة إلى أحدهما، والتزم بأنّ الخاصّ المفروض يقدّم على عامّه ويبقى التعارض بين العامّين من وجه بحاله مطلقاً أي سواء بقيت النسبة بعد تخصيص أحدهما بالخاصّ المخالف له بحالها، كما إذا ورد التخصيص لأحدهما في بعض موارد افتراقهما أو في بعض موارد اجتماعهما أو كانت النسبة بعد تخصيص أحدهما بذلك الخاصّ العموم والخصوص المطلق، كما إذا ورد التخصيص لأحدهما في تمام مورد

كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما، وأنه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخيير بينهما، وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلّا لملاحظة النسبة قبل العلاج.

افتراقه عن الآخر حيث لا عبرة بهذا الانقلاب، ولا يلاحظ في أخذ النسبة بين الخطابين إلّا الظهور الأولي لكلّ منهما المعبّر عنه بالمدلولات الاستعماليّة.

نعم لو كان تخصيص أحدهما بالخاصّ المخالف له موجباً لعدم بقاء شيء تحته على تقدير تقديم العامّ الآخر عليه أو بقي تحته أفراد نادرة وقليلة بحيث لا يجوز انتهاء التخصيص إليه لتعيّن تقديم العامّ المخصَّص على الآخر، لا لانقلاب النسبة، بل لدفع المحذور المذكور، كما إذا ورد في خطاب استحباب إكرام العلماء وفي خطاب آخر كراهة إكرام الفساق، فالمعارضة بينهما بالعموم من وجه، وإذا ورد في خطاب وجوب إكرام العالم الهاشمي يرفع اليد عن الاستحباب في العالم الهاشميّ، فيلتزم باستحباب إكرام العلماء ووجوب إكرام العالم الهاشميّ، وتبقى المعارضة بين الاستحباب والكراهة في العالم والعالم الهاشمي بحالها، وفي الفرض بعد تخصيص أحد العامّين النسبة بين العامّين المتخالفين في الحكم باقية بحالها.

ولو كان مدلول الخاصّ وجوب إكرام العالم العادل يقدّم في إكرام العالم الفاسق خطاب استحباب إكرام العلماء على ما دلّ على كراهة إكرام الفاسق لئلا يكون خطاب استحباب إكرام العلماء بلا مورد، ولذا لو لم تنقلب النسبة أصلاً، ولكن كان في تقديم أحد الخطابين في مورد اجتماعهما على الآخر لزوم لغويته تعيّن العكس، كما إذا ورد في خطاب: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[١] وورد في خطاب

١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

. . . .

آخر: «كلّ طائر يطير بجناحيه فلا بأس ببوله وخرئه»[1] فإنّهما يتعارضان في بول طير لا يؤكل لحمه، فيقدّم خطاب كلّ طائر؛ لأنّه لو قدّم في بول طير ما لا يؤكل لحمه خطاب اغسل ينحصر مدلول خطاب كلّ طائر على طير يؤكل لحمه ويكون عنوان الطائر لغواً؛ لأنّ البول والروث من مأكول اللحم طاهر سواء كان طيراً أو غيره.

أقول: ظاهر كلام الماتن ﷺ أنّه إذا كانت النسبة بين الخطابين العموم من وجه، وكان في البين خطاب آخر أخصّ مطلق من أحد الخطابين بحيث تكون النسبة بعد تخصيصه بالأخصّ العموم والخصوص المطلق بينه وبين الخطاب الآخر، فلا ترتفع المعارضة بين الخطابين الأوليين، كما إذا ورد في خطاب استحباب إكرام العلماء وفي خطاب آخر كراهة إكرام الفساق وفي البين كان خطاب وجوب إكرام العلماء العدول تكون النسبة بين خطاب استحباب إكرام العلماء بعد إخراج العدول منه وبين خطاب كراهة إكرام الفساق العموم والخصوص المطلق، ومع ذلك يبقى التعارض بحاله، إلّا إذا كان الباقي تحت العامّ الذي ورد عليه التخصيص، بحيث لو قدّم خطاب العامّ الثاني عليه لزم انتهاء التخصيص إلى ما لا يجوز انتهاؤه إليه أو لا يبقى تحته فرد أصلاً، وهذا الذي أفاد لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ مع انقلاب النسبة من العامّين من وجه إلى العموم والخصوص المطلق بقاء التعارض بحاله غير معقول؛ لأنّ ملاك التعارض ليس مجرّد تنافي مدلولي الدليلين بالمدلول الاستعماليّ بل الملاك فيه تنافيهما في مقام الإثبات، بحيث يكون كلّ من الخطابين إلى دليل الاعتبار على حد سواء مع عدم إمكان شموله لهما معاً، وبعد ورود التخصيص على

---

١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٢، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلّا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً، لقدم على العام الآخر، لا لإنقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى.

أحد العامّين من وجه في تمام مورد افتراقه عن الآخر يكون شمول دليل الاعتبار لكلّ من العامّ المخصّص والعام الآخر بلا محذور، حيث يحسب العامّ المخصّص قرينة على المراد الجدّي من العامّ الآخر كما في المثال. أضف إلى ذلك أنّه لا يمكن فيما فرضه من عدم بقاء فرد تحت العامّ المخصّص بعد تخصيصه بالخاصّ الوارد عليه في تمام مورد افتراقه عن الآخر وبقاء النسبة الأولية بحالها. وبتعبير آخر انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى العموم والخصوص المطلق يلازم بقاء العامّ المخصّص مع تقديم الآخر عليه بلا مورد أو بلوغ التخصيص إلى مرتبة الاستهجان.

وعلى ذلك يتصوّر فيما إذا كان في البين عامّان بينهما العموم من وجه صور:

الأولى: ما إذا ورد خطاب ثالث يوجب تخصيصهما في تمام مورد اجتماعهما كما إذا ورد في خطاب استحباب إكرام العلماء وفي خطاب آخر كراهة إكرام الفساق، وفي خطاب ثالث حرمة إكرام العالم الفاسق، وفي مثل ذلك يكون الخطاب الثالث من شاهد الجمع بين الخطابين؛ لأنّ له الدلالة على التصرف في كلا الخطابين الأوّلين ولا يرتبط هذا بباب انقلاب النسبة.

ومثل ذلك ما إذا ورد خطابان آخران غير خطابي العامّين من وجه يخصّص أحد الخطابين بعض مورد اجتماع العامين من وجه والآخر البعض الآخر من مورد اجتماعهما، بحيث لا يبقى تحت العامّين إلّا مورد افتراقهما، فإنّ هذا أيضاً يحسب من شاهد الجمع، ولا شبهة ولا تأمّل في ارتفاع المعارضة بين العامّين من وجه بذلك، وإنّما يدخل في انقلاب النسبة ما إذا كان في البين عامّان من وجه بينهما

. . . .

تعارض في مورد اجتماعهما وورد خطاب ثالث يخصّص أحدهما في تمام مورد افتراقه عن الآخر، ففي هذه الصورة يقدّم العامّ المخصّص على العامّ الآخر؛ لانقلاب النسبة أو للزوم اللغويّة، وعلى الجملة هذه الصورة من صور انقلاب النسبة.

وإذا كان في البين العامّان من وجه بينهما تعارض في مورد اجتماعهما وورد خطابان آخران يحسب أحدهما مخصّصاً لأحد العامّين في تمام مورد افتراقه عن الآخر، والآخر يحسب مخصّصاً للعامّ الآخر في تمام مورد افتراقه أيضاً، كما إذا ورد استحباب إكرام العلماء في خطاب وكراهة إكرام الفساق في خطاب آخر، وورد في خطاب ثالث وجوب إكرام العلماء العدول، وفي خطاب رابع حرمة إكرام الجاهل الفاسق، وفي ذلك يكون التعارض بين الخطابين الأوّلين في مورد اجتماعهما بحاله بلا فرق بين القول بانقلاب النسبة أو القول بعدمه، فإن كان لأحد العامّين ترجيح على الآخر يؤخذ به ويطرح الآخر، وإلّا يتساقطان ويعمل بالخاصّين في مورد افتراقهما ويرجع إلى الأصل العمليّ في مورد اجتماعهما.

وقد يقال[1]: إن أطراف المعارضة في الفرض جميع الخطابات الأربعة فإن كان لأحدهما ترجيح يؤخذ به فيجمع أو يطرح الخطابات الأُخرى، فإنّ الموجب للتعارض هو العلم بكذب أحد الخطابات، وهذا حاصل بالإضافة إلى كلّ خطاب مع الخطابات الثلاثة الباقية، ولو كان الكذب في أحد الخاصّين كما إذا كان غير صادر أصلاً أو كان الصادر الخطابات الثلاثة الباقية لانتفى التعارض بينها بانقلاب النسبة بتخصيص أحد الخطابين من وجه في تمام مورد افتراقه عن الآخر، ويبقى تحته

---

١) مصباح الأصول ٣: ٤٠٠.

. . . .

مورد اجتماع الخاصّين، فيكون خاصّاً بالإضافة إلى الآخر.

أقول: الموجب للتعارض ليس خصوص العلم بكذب أحد الخطابات الأربعة بمعنى عدم صدوره أصلاً، بل المراد بالكذب عدم مطابقة أحد الخطابات للحكم في مقام الثبوت ـ سواء كان عدم مطابقته لعدم صدوره أو لعدم كون مدلوله مراداً واقعاً ـ ومع كون النسبة بين العامّين العموم من وجه يتحقق ملاك المعارضة بينهما بالإضافة إلى مورد اجتماعهما، وإذا ورد الخاصّ لكلّ منهما في تمام موارد افتراقهما عن الآخر وإن يعلم بكذب أحد الخطابات الأربعة إلّا أنّه يحتمل انطباق هذا المعلوم على المعلوم بالإجمال الصغير وهو عدم مطابقة أحد العامّين من وجه في مورد اجتماعهما، فيكون العلم الإجمالي الثاني بالإضافة إلى كلّ من الخاصّين شكّاً بدويّاً، والاستشهاد لكون الخاصّين أيضاً من أطراف المعارضة بأنّه لو كان في البين أحدهما دون الآخر منهما لما كان في البين العلم بالكذب، بل كان يجمع بين العامّين من وجه بعد تخصيص أحدهما في تمام مورد افتراقه عن الآخر بتخصيص العام الآخر بالعام المخصّص كما ترى، فإنّ الموجب لارتفاع المعارضة بين العامّين من وجه ثبوت الخاصّ بالإضافة إلى أحد العامّين فقط، حيث يعلم به كذب أصالة العموم في ناحية عامّه الذي ورد عليه التخصيص، وأمّا إذا كان الخاصّ في ناحية العامّ الآخر أيضاً، ويكون مفاد ذلك الخاصّ إخراج مورد افتراقه عن تحت العامّ الآخر أيضاً فلا يتعيّن الكذب في أحد العامّين.

ويشهد لما ذكرنا ما ذكره هذا القائل في النوع الثالث[1] من التعارض بين

---

١) مصباح الأصول ٣:٤٠١.

. . . .

الخطابين، وهو ما إذا كان في البين خطابان عامّان بينهما تعارض بالتباين، كما إذا ورد في خطاب: يطهر المتنجس بغسله بالماء مرّة واحدة، وورد في خطاب آخر: يطهر المتنجس بغسله بالماء بمرّتين لا بالمرّة، وورد في خطاب ثالث: أنه يغسل المتنجس بالماء القليل بمرتين، وفي خطاب رابع يغسل المتنجس في الماء الجاري بمرّة واحدة، فيكون ما دلّ على لزوم الغسل بالماء مرّة مخصّصاً في صورة الغسل بالماء القليل، كما أن العامّ الآخر: يغسل المتنجس بالماء مرّتين لا بالمرّة في صورة الغسل في الماء الجاري، وبعد تخصيص العامّين تقع المعارضة بينهما في المغسول في الكرّ بعد ارتفاع المعارضة بينهما في المغسول بالماء القليل والجاري، وبعبارة أُخرى تنقلب نسبة التباين بين العامين إلى العموم والخصوص من وجه، حيث يفترقان بعد التخصيص في مورد الغسل بالماء القليل والغسل في الماء الجاري، ويجتمعان في الغسل بالكرّ، فيقدّم أحدهما في مورد اجتماعهما لو كان لأحدهما ترجيح، وإلّا يتساقطان فيرجع إلى الأصل العمليّ، ويلزم على القائل بوقوع التعارض بين الخطابات الأربعة الالتزام به في هذا الفرض، فإنّه لو لم يكن في البين أحد الخاصّين لم يكن بين الخطابات الثلاثة الباقية تعارض، بل كان يخصّص الخاصّ المفروض عامّه، وبعد صيرورة عامّه خاصّاً كان يخصّص العامّ الآخر، فلو فرض عدم ورود خطاب: أن المتنجس يطهر في الغسل بالماء الجاري بمرّة، وكان الوارد الخاصّ: بأنّه يغسل المتنجس بالماء القليل بمرّتين، وبعد تخصيص العامّ الوارد: بأنّ المتنجس يغسل بالمرّة، يكون مفاد العامّ كفاية غسل المتنجس بمرّة في غير الغسل بالماء القليل، وهذا المفاد خاصّ بالإضافة إلى ما دلّ على طهارة المتنجس بالغسل بمرّتين، فتكون نتيجة الخطابات الثلاثة الغسل بمرّتين في الغسل بالماء القليل.

. . . .

والقسم الثاني من النوع الثالث من التعارض بين أكثر من الدليلين ما إذا كان خطابان بينهما تباين في الحكم، وورد خطاب ثالث مخصّص بالإضافة إلى أحدهما كما إذا ورد في خطاب: أكرم العلماء، وفي خطاب آخر: لا تكرم العلماء، وورد في خطاب ثالث: لا تكرم العالم الفاسق، فإنّ هذا الخطاب مخصّص بالإضافة إلى ما دلّ على وجوب إكرام العلماء فيقيّد خطاب وجوب إكرامهم بغير الفساق، وهذا بناءً على مسألة انقلاب النسبة يوجب تخصيص ما دلّ على وجوب إكرام العلماء، فيكون وجوب الإكرام في غير العالم الفاسق، وبناءً على إنكار الانقلاب يحكم بعدم جواز إكرام العالم الفاسق، ويتعارض ما دلّ على وجوب إكرام العلماء مع النهي الوارد عن إكرام العلماء.

وربّما يقال[1] من هذا القبيل ما ورد في: أن الزوجة لا ترث من العقار، وورد في خطاب آخر: أن الزوجة ترث من العقار، وورد في خبر ثالث: أنها ترث منه إذا كانت ذات ولد من زوجها.

ولكن لا يخفى أنّ القضية الشرطيّة بما أنّ لها مفهوماً يكون ما ورد في ذات ولا من شاهد الجمع لا من باب انقلاب النسبة.

والقسم الثالث من اختلاف النسبة بين الخطابات ما إذا كان في البين خطابان متعارضان بالتباين، وورد خطابان آخران أحدهما خاصّ مخالف بالإضافة إلى أحد العامّين والآخر خاصّ مخالف بالإضافة إلى العامّ الآخر، كما إذا ورد خطاب وجوب إكرام العلماء، وفي الآخر عدم وجوب إكرامهم، وورد في خطاب ثالث لا يجب إكرام

---

١) مصباح الأصول ٣: ٤٠١.

. . . .

النحويين من العلماء، وورد في خطاب رابع إكرام العلماء العدول، ومن الظاهر أن الخاصّين يتعارضان في النحويّ العادل، ويفترقان في النحويّ غير العادل وفي غير النحوي من العالم العادل، وإذا سقطا في النحويّ العادل بالمعارضة فيما إذا لم يكن بينهما ترجيح أو أخذ بأحدهما على تقديره يبقى العامّان على التعارض بالتباين في موردي افتراق الخاصين أو في مورد اجتماعهما أيضاً على تقدير ترجيح أحد الخاصّين.

لا يقال: في النوع الثالث قسم رابع، وهو ما إذا كان بين خطابين تعارض بالتباين كما إذا ورد في خطاب يستحب إكرام العلماء، وورد في خطاب آخر يجب إكرام العلماء، وورد خاصّان بينهما العموم والخصوص المطلق، كما إذا ورد في خطاب ثالث لا تكرم عالماً عصى ربّه، وفي رابع لا بأس بإكرام عالم هاشمي عصى ربّه.

فإنّه يقال: نعم ولكن إذا كانت النسبة بين الخاصّين العموم والخصوص المطلق وكان الخاصّ الأوسع بحيث يتخصّص كلّاً من المتباينين بقيت النسبة بين العامّين على التباين في غير مورد تخصيصها بالخاصّ الأوسع بعد تخصيصه بأخصّ الخاصين وصيرورة الخاصّ المخصّص للعامّين واحداً كما في المثال، وأمّا إذا كان الخاصّ الأوسع بحيث يخصّص أحد العامّين فقط، كما إذا ورد في خطاب: يجب إكرام العلماء، وفي خطاب آخر: لا يجب إكرام العلماء، وورد في خطاب ثالث: يجب إكرام العلماء العدول، وفي رابع: لا يجب إكرام العالم العادل من غير الهاشمي، فإنّه في الفرض بعد تخصيص الخاصّ الأوسع يعني يجب إكرام العلماء العدول بما دلّ على عدم وجوب إكرام العالم العادل من غير الهاشمي تكون النتيجة وجوب إكرام العلماء العدول من الهاشميين، وبعد رفع اليد بهذه النتيجة عما دلّ على عدم

. . . .

وجوب إكرام العلماء العدول من غير الهاشميين بقي تحت ما دلّ على عدم وجوب إكرام العلماء العالم الذي لا يدخل في عنوان العالم العادل الهاشميّ، وهذا العامّ المخصّص أخصّ مطلق بالإضافة إلى عموم ما دلّ على وجوب إكرام العلماء، فتنقلب النسبة من التباين بين العامّين إلى العموم والخصوص المطلق.

فصل

لا يخفى أنّ المزايا المرجّحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر بناءً على وجوب الترجيح[١] وإن كانت على أنحاء مختلفة.

---

[١] وحاصل ما ذكره ﷺ في هذا المقام أنّ المزايا المخصوصة الموجبة لترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بناءً على لزوم الترجيح مختلفة لا تدخل في نوع أو صنف واحد، ومواردها أيضاً متعدّدة، فإنّ الفقاهة أو الأوثقيّة مرجّحة لأحد الخبرين في راويه، والشهرة في الرواية مرجّحة لنفس الخبر والنقل حيث إنّ الخبر المشهور قد تكرّر نقله عن المعصوم عليه السلام بخلاف الشاذّ، ومخالفة العامّة مزيّة في وجه صدور الخبر، والفصاحة في أحد الخبرين مزيّة في متن أحد الخبرين وتبعّد التصرف في نقل متنه، وموافقة الكتاب أو الشهرة الفتوائيّة مرجّحة في مضمون الخبر ومدلوله، ولكن كلّ هذه المرجّحات على اختلافها واختلاف مواردها على حدّ سواء في أنّ وجود أيّ منها في أحد المتعارضين يوجب اعتبار صدوره، بخلاف الآخر حيث لا يعتبر صدوره، وذلك فإنّ التعبّد بصدور لا تعبّد لوجه صدوره أو ظهوره لغو محض، ولا يقاس بما إذا كان الخبران قطعيّين في صدورهما، فإنّ الترجيح فيهما يكون في وجه الصدور أو الظهور حيث لا مورد للتعبّد في صدورهما، ليقال إنّ التعبّد به في المطروح لغو محض.

وقد يقال: التعارض بين الخبرين وإن يوجب سقوط كليهما عن الاعتبار في صدورهما ومع ثبوت الترجيح لأحدهما. يتعيّن التعبّد بصدور ذي المزيّة، ويترتّب عليه اعتبار وجه صدوره وظهوره حيث جرت سيرة العقلاء في كلام أُحرز استناده إلى المولى والمتكلم على حمله على الجدّ واتّباع الظهور، وأمّا الآخر فلا يمكن التعبّد بصدوره لكونه لغواً، ولكن هذا فيما كان التعارض بينهما بالتباين، وأمّا إذا كان

وموارِدها متعددة، من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومتنه ومضمونه مثل: الوثاقة والفقاهة والشهرة ومخالفة العامة والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه، خصوصاً

بالعموم من وجه فالتعارض في مورد اجتماعهما لا يوجب عدم التعبّد بصدورهما، بل لابدّ من أن يكون الترجيح بينهما في مورد اجتماعهما بملاحظة الترجيح في وجه الصدور أو المضمون، لا بمرجّحات الصدور، فإنّ ملاحظة مرجّحات الصدور يوجب طرح الآخر في مورد الافتراق أيضاً.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه كما يمكن التعبّد بالصدور في أحد المتعارضين بالإضافة إلى تمام مدلوله كذلك يمكن التعبّد بالصدور بالإضافة إلى بعض مدلوله دون بعضه الآخر، وفي تعارض الخبرين بالعموم من وجه مقتضى دليل الاعتبار لخبر الثقة التعبّد بالصدور في كلّ منهما بحسب مورد افتراقهما، لعدم المعارضة بينهما بالإضافة إلى موردي افتراقهما، وإذا شملت الأخبار العلاجيّة لأحدهما لثبوت المرجّح فيه يكون التعبد بالصدور فيه حتى بالإضافة إلى مورد اجتماعهما أيضاً، فيكون الخبر الآخر مطروحاً بالإضافة إلى مورد الاجتماع.

وبتعبير آخر الاعتبار حكم يطرأ على الخبر باعتبار مدلوله، وإذا كان مدلوله متعدّداً وانحلاليّاً يمكن التعبّد بصدوره بالإضافة إلى بعض ذلك المتعدّد، فإذا فرض أنّه يدخل في النهي عن إكرام الفساق إكرام العالم الفاسق فيمكن التعبّد ولو ببركة الأخبار العلاجيّة بصدوره بالإضافة إلى تمام مدلوله، لثبوت المرجّح فيه على خبر يستحب إكرام كلّ عالم، ولا يكون في خبر أكرم كلّ عالم تعبّد بالصدور بالإضافة إلى إكرام العالم الفاسق، حيث يحتمل أن يكون صدورهما واقعاً كذلك، بأن كان خبر أكرم كلّ عالم مقترناً بما يقتضي اختصاصه بغير العالم الفاسق، ووقعت الغفلة للناقل عن

لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة، إلّا أنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية،

التعرض لنقل تلك القرينة ولو بلحاظ كونها من قبيل قرينة الحال والمقام.

والحاصل كما أنّ أصالة الظهور فيما كان السند في كلّ من الخطابين قطعيّاً انحلاليّ، فيمكن اعتبار الظهور في البعض وعدم اعتباره في البعض الآخر كذلك أصالة الصدور في الخبرين، فإنّ عدم صدور الخبر لاقترانه بقيد أو قرينة يوجب صدور بعض ظاهره الفعليّ دون تمامه.

ودعوى عدم إمكان التبعيض في الخبر من حيث الصدور لا تخلو عن الجزاف، نعم لو كان التعبّد بالصدور وصفاً للخبر بحسب الدالّ، كما في الحكم بحرمة الكذب لأمكن المناقشة في التبعيض ولما كان الخبر معتبراً إذا علم أنّ المخبر يروي الحكم عن الإمام عليه السلام بالنقل بالمعنى، ولو قال المتكلّم: زيد وعمرو قائمان وكان القائم في الواقع أحدهما دون الآخر، وقال آخر: بكر وخالد قائمان ولم يكن واحد منهما قائماً فقد كذب كلّ من الخبرين كذباً واحداً؛ لأنّ الكذب ولو كان بحسب مدلول الكلام إلّا أنّه وصف وعنوان لنفس الدالّ، بخلاف الاغتياب فإنّه عنوان ينطبق على الخبر في مدلوله، لا أنّه عنوان للدالّ حيث إنّ الاغتياب كشف ما ستره اللّٰه على مؤمن فالمتكلّم بكلام واحد قد يكشف به عما ستره اللّٰه على مؤمنين كما إذا قال: زيد وعمرو شربا الخمر.

ثمّ على ما ذكرنا من إمكان التبعيض في الخبر في التعبّد بصدوره لا يختلف فيما كان التعدّد والانحلال في مدلوله وضعيّاً أو بالإطلاق، لما تقدّم من انعقاد الظهور الاستعمالي بمقدمات الإطلاق.

فإنها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلاً وطرح الآخر رأساً، وكونها في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك في غيرهما، ضرورة أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره؟.

ثمّ إنّه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجّحات لو قيل بالتعدّي [١].

في تعارض النسخ واختلافها

بقي الكلام في اختلاف النسخ في كونه داخلاً في باب التعارض، ليلاحظ الترجيح أو أنّه داخل في اشتباه الحجّة باللاحجّة، والصحيح أنّ اختلاف النسخ إن كان من مصنّفين، كما إذا روى الخبر الكليني ﵀ بنحو والشيخ أو الصدوق ﵉ بنحو آخر، بحيث لا يدخل نقل أحدهما في التبعيض في النقل فهذا يدخل في باب التعارض؛ لأنّ العلم بعدم صدور أحد المنقولين عن المعصوم ﵇ ملاك التعارض، إلّا أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقيصة بحيث لا تنفي الزيادة راوي النقيصة وراوي الزيادة ينقلها، فيثبت بنقله الزيادة من غير معارضة بينهما.

وأمّا إذا كان الاختلاف في نسخ كتاب واحد، وعلم أنّ منقول المؤلّف أحدهما وكان الناسخان ممن وصل إليه نسخة الكتاب بطريق معتبر، وكانا ثقتين فهذا أيضاً داخل في التعارض في النقل، بخلاف ما إذا علم أنّ ما نقل المؤلّف أحدهما، ولم يظهر كيفية وصول النسخة إلى الناسخ، فلا يجري على اختلاف النسختين حكم التعارض ولا يثبت شيء من مورد الاختلاف.

[١] وحاصل ما ذكر ﵀ في المقام أنّه لو بنى على التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها ـ بأحد المناطين اللذين استظهرا من الروايات الواردة في الترجيح من كون ذي المزيّة إصابته الواقع مظنوناً أو كونه أقرب إلى إصابة الواقع

وإناطة الترجيح بالظن أو بالأقربية إلى الواقع، ضرورة أن قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، والتخيير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لإتعاب النفس في بيان أن أيّها يقدم أو يؤخر إلّا تعيين أن أيّها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر.

وأما لو قيل بالإقتصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يتراءى من ذكرها مرتباً في المقبولة والمرفوعة، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح، ولذا اقتصر في غير واحد منها على

بالإضافة إلى الآخر ـ لَما كان بين المرجّحات ترتيب، بل إذا كان أحد المتعارضين واجداً لمزيّة والآخر منهما واجداً لمزيّة أُخرى فإن أُحرز بذلك مناط الترجيح في أحدهما دون الآخر فيقدّم على الآخر وإلّا يرجع إلى إطلاقات التخيير.

نعم لو اقتصر بالمرجّحات المنصوصة فيمكن القول باعتبار الترتيب الوارد في المقبولة والمرفوعة، ولكنّ الصحيح على ذلك أيضاً عدم لزوم رعاية الترتيب، بل إذا كان في أحد المتعارضين مرجّح منها وفي الآخر منهما مرجّح آخر منها يؤخذ بإطلاقات التخيير، وإن اختصّ أحدهما بمرجّح منها من دون أن يوجد في الآخر مرجّح يقدّم ما فيه المرجّح، وذلك فإنّ المقبولة وغيرها ناظرة إلى بيان تعداد المرجّحات لا لرعاية الترتيب بينها أيضاً، ويشهد لذلك الاقتصار في بعض الروايات على ذكر مرجّح واحد كمخالفة العامّة أو موافقة الكتاب، وملاحظة الترتيب يوجب تقييد هذه الروايات بالمقبولة، وهذا النحو من التقييد المستلزم لخروج كثير من الصور بعيد جدّاً.

وعلى الجملة إن كان في أحد المتعارضين ملاك الترجيح من حيث الصدور وفي الآخر ملاك الترجيح من جهة الصدور أو المضمون أو غيرهما يلاحظ ما حصل

ذكر مرجح واحد، وإلّا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة، وهو بعيد جداً، وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها، كان المرجع هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك على الأول بل لا بد من ملاحظة الترتيب، إلّا إذا كانا في عرض واحد.

وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات، في أنه لابد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيّهما فعلاً موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربية كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر، أو أنه لا مزية لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلابد حينئذ من التخيير بين الخبرين، فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهاني ﵀ وبالغ فيه بعض أعاظم المعاصرين ـ أعلى الله درجته ـ ولا لتقديم غيره عليه[١].

فيه مناط الترجيح بناءً على التعدّي، ومع عدم حصوله يرجع إلى إطلاقات التخيير، كما إذا كان الخبر المخالف للعامّة مع الموافق لهم سيّان في مناطين، كما إذا كان في الموافق مرجح آخر من مرجّحات المتعارضين، وما عن الوحيد البهبهاني ﵀ ـ من تقديم مرجّح جهة الصدور على المرجّحات الأُخرى، لأن مع كون أحد الخبرين مخالفاً للعامّة والآخر موافقاً لهم يتعيّن حمل الخبر الموافق لهم على التقيّة، نظير ما إذا كان بين ظهوري الخبرين جمع عرفي يعني أن الأظهريّة في أحدهما تكون موجبة لحمل الآخر على خلاف ظاهره ـ غير صحيح.

[١] يعني لا وجه لتقديم غير مرجّحات جهة الصدور على مرجّح جهة الصدور، وهذا تعريض لما ذكره الشيخ ﵀ من أنّ الخبر الذي في صدوره مزيّة يتقدّم على الآخر وإن كان في ذلك الآخر مزيّة جهة الصدور، كما إذا كان أحد الخبرين رواته

كما يظهر من شيخنا العلامة ــ أعلى الله مقامه ــ قال:

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

إن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور[١].

أوثق أو كان مشهوراً بين أصحاب الحديث وكان الخبر الآخر مخالفاً للعامّة، فإنه يؤخذ بالخبر الذي رواته أوثق أو كان مشهوراً بين أصحاب الحديث، ولا ينظر إلى الآخر الذي فيه مزيّة من حيث جهة الصدور، فإنّه ﷺ قال: أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامّة، والمرجوح صدوراً مخالفاً لهم فالظاهر تقديم الخبر الذي فيه ترجيح بحسب صدوره، بناءً على ما ورد من تعليل الترجيح بمخالفة العامّة باحتمال التقيّة في الموافق، فإنه مقتضى هذا التعليل لحاظ الترجيح بمخالفة العامّة في فرض تساويهما صدوراً، كما في الخبرين المقطوع صدورهما أو في خبرين متساويين في التعبّد بالصدور مع عدم إمكان تعيين أحدهما بالتعبد بالصدور، وهكذا الحال في ساير المرجّحات من مرجّحات غير الصدور، وإذا كان لأحدهما بعينه مرجّحاً من حيث صدوره أمكن بمقتضى أدلة الترجيح التعبّد بصدوره.

[١] هذا من تتمّة كلام الشيخ حيث إنّه ﷺ قد شرع في توجيه الاستدلال على ما اختاره الوحيد البهبهاني ﷺ ثمّ ردّ ذلك التوجيه، حيث قال في توجيهه: إنّ الخبرين

فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة.

في مورد تعارضهما متساويان في التعبّد بالصدور، بمعنى أنّ دليل الاعتبار للخبر سيّان بالإضافة إلى كلّ منهما، وإذا حصل التعبّد بصدور كلّ منهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق للعامّة لرعاية التقيّة، كما أنّه إذا شمل دليل الاعتبار لكلّ من خطابي العامّ والخاصّ اقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر من العامّ، فيكون الترجيح بمرجّح جهة الصدور نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّماً على الترجيح بحسب الصدور، وردّ هذا التوجيه بقوله: «قلت هذا التعبّد بالصدور غير معقول ولا يقاس بمسألة العامّ والخاصّ، حيث يعمل بالعامّ في غير مورد دلالة الخاصّ، فلا يكون التعبّد بصدوره لغواً بخلاف المقام، وعلى ذلك فينحصر الترجيح بجهة الصدور بما إذا كان الخبران متساويين في الصدور وجداناً، كما في القطعيين من حيث الصدور، والمتكافئين من حيث الصدور، وأمّا إذا كان لأحدهما مزيّة في صدوره يكون مقتضى أدلّة الترجيح التعبّد بصدوره دون الآخر، ومعه لا تصل النوبة إلى ملاحظة المرجّح من جهة الصدور» انتهى.

وقد أورد بعض تلامذة الشيخ ﷺ على جوابه عن الوحيد البهبهاني ﷺ بأنّ الجواب غير صحيح وأنّ ما ذكره البهبهاني ﷺ هو الصحيح، والإيراد هو أنّه إذا اعترف الشيخ ﷺ بعدم إمكان التعبّد بالخبرين مع حمل أحدهما على التقيّة في صورة الترجيح في الصدور، فكيف يعقل التعبّد بهما في صورة تكافؤهما في الصدور

وقال بعد جملة من الكلام:

فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إما علماً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في المتكافئين من الأخبار، وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور، إنتهى موضع الحاجة من كلامه، (زيد في علو مقامه).

وفيه ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ أن حديث فرعيّة [١].

ووجود المزيّة لأحدهما في جهة الصدور؟ ثمّ قال: لا مناص من الالتزام بما ذكر البهبهاني ﷺ؛ لأنّ الخبر الموافق للعامّة لا يمكن الأخذ به قطعاً في مقابل الخبر المخالف لهم؛ لأنّ الموافق إمّا لم يصدر أو صدر لرعايّة التقية، وكيف خفي ذلك على الشيخ ﷺ الذي يقرب دقّة نظره من شقّ القمر؟

وأجاب صاحب «الكفاية» ﷺ عن الايراد على الشيخ ﷺ بأن نظره أنّ المرجّح لأحد الخبرين في جهة صدوره يكون ملاكاً للترجيح في المتكافئين في الصدور أي ما يكون دليل الاعتبار للخبر على حدّ سواء بالاضافة إلى كلّ منهما، ولا يعمّ إلّا أحدهما ـ ما دلّ على ترجيح أحدهما لوجود مزيّة في صدوره ـ وليس مراده من المتكافئين أن يثبت التعبّد بالصدور في ناحية كلّ من الخبرين فعلاً، وأيضاً لا يدور أمر الموافق للعامّة بين عدم الصدور أو صدوره تقيّة، لإمكان صدوره وكون مضمونه هو الحكم الواقعيّ والآخر المخالف كان غير صادر أو كان المراد خلاف ظاهره، وإنّما يكون الخبر الموافق لهم كما ذكر، فيما كان المخالف قطعيّاً صدوراً ودلالة.

[١] هذا شروع منه ﷺ في الردّ على ما ذكره الشيخ ﷺ من أنّ الترجيح من جهة الصدور فرع تكافؤ الخبرين في ناحية صدورهما، وقد ذكر في ردّه أمرين:

جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، وأما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأيّ فرق بينه وبين سائر المرجحات؟ ولم يقم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة، مع كون الآخر راجحاً بحسبها، بل هو أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج، على الترجيح بينهما مع المزاحمة، ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل.

وقد أورد بعض أعاظم تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقية، لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضاً في الحقيقة.

الأوّل: أنه بناءً على التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها يكون المعيار في ترجيح أحد الخبرين على الآخر أقربيّة أحدهما إلى الواقع بالإضافة إلى الآخر، أو كون أحدهما مظنون المطابقة، وإذا كان لأحد الخبرين مزيّة مرجّح في صدوره وللآخر مزيّة في ناحية أُخرى، فلابدّ من ملاحظة حصول أحد الملاكين للترجيح في أيّ منهما، ومع عدم حصوله في أيّ منهما فالمتعيّن الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

الثاني: ما تقدّم منه ﷺ من أنّ جميع المرجّحات على حدّ سواء في كونها موجبة للتعبّد بصدور ذي المزيّة، وعليه إذا كان لأحد الخبرين مرجّح في ناحية صدوره وللآخر مرجّح في جهة صدوره أو متنه ودلالته ومضمونه يثبت لكلّ من

وفيه ما لا يخفى من الغفلة، وحسبان أنه التزمﷺ في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور، إما للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلاً، مع بداهة أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلاً بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضية دليل العلاج ليس إلّا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً.

والعجب كل العجب أنهﷺ لم يكتف بما أورده من النقض، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقية، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر في الظني الصدور أهون، لإحتمال عدم صدوره، بخلافه.

ثم قال: فاحتمال تقديم المرجّحات السندية على مخالفة العامة، مع نص الإمامﷺ على طرح موافقهم، من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة، فضلاً عمن هو تالي العصمة علماً وعملاً.

ثم قال: وليت شعري، إن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر.

الخبرين المرجّح للتعبّد بالصدور، ولم يرد في أخبار الترجيح ما يدلّ على أنّ مع مزاحمة مرجّح الصدور مع المرجّح الآخر كجهة الصدور يتعبّد بما يكون في صدوره رجحان؛ ولذلك يلزم في موارد ثبوت المرجّح لكلّ منهما في جهة من جهات الخبر ملاحظة حصول أحد الملاكين للترجيح من الظنّ بصدق ذي الترجيح أو الأقربيّة للواقع، ومع عدم الحصول يرجع إلى إطلاقات التخيير.

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأساً، لإحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة، وإنما دار احتمال الموافق بين الإثنين إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهةً ودلالةً، ضرورة دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقية، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة، لإحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضاً.

ومنه قد انقدح إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً، وإنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة، لتعيين حمله على التقية حينئذ لا محالة، ولعمري إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلّا أن الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام والأقلام في كل ورطة ومقام.

ثمّ إنّ هذا كلّه إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة[١].

---

[١] وحاصل ما ذكره ﷺ أن ما تقدّم من تساوي المرجّح في ناحية الصدور مع المرجّح في ناحية جهة الصدور ـ في أنّه مع تحقّق أحدهما في أحد الخبرين وتحقّق الآخر في الخبر الآخر من ملاحظة حصول أحد المناطين وعدم حصوله في ناحية أحدهما، فيرجّح مع حصوله، ويتخيّر بينهما مع عدم حصوله ـ كان مبنيّاً على أنّ مخالفة أحد الخبرين للعامّة مرجّح في مقام معارضة الخبرين كساير المرجّحات، وأمّا بناءً على أن مخالفة مدلول أحد الخبرين للعامّة وموافقة الآخر لهم يوجب كون الخبر المخالف أظهر في الكشف عن الحكم في مقام الثبوت بالإضافة إلى الآخر، حيث يحتمل التورية في الخبر الموافق دون الخبر المخالف، فربّما يقال: إنّ هذه

. . . .

الموارد خارجة من المتعارضين، ويدخل الخبران في موارد تقديم الأظهر على الظاهر.

وبتعبير آخر في الخبر الموافق للعامّة يكون المراد منه ما يجتمع مع الخبر المخالف، ولكن هذه الإرادة تكون بنحو التورية، فاحتمال التورية فيه يكون موجباً لكون الخبر المخالف أظهر؛ لعدم احتمال التورية فيه، فيقدّم الأظهر ويحمل الظاهر عليه، نظير حمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد، حيث لا يوجب هذا الحمل عدم التعبّد بصدور خطاب العامّ أو خطاب المطلق.

ولكن لا يخفى ما في هذا القول فإنّه مبني على لزوم التورية على الإمام عليه السلام في مقام التقيّة في بيان الحكم الشرعيّ، وهذا أمر لم يثبت، وأيضاً مجرّد احتمال التورية في الخبر الموافق للعامّة لا يوجب كون الخبر الآخر أظهر، فإنّه كما تقدّم أن الأظهريّة تحتاج إلى أُنس الأذهان بأنّه قرينة على المراد من الخطاب الآخر، ككون الخاصّ قرينة على بيان المراد الجدّي من العامّ، وكذا الحال في خطاب المقيّد بالإضافة إلى خطاب المطلق، وليس الحال في الخبر المخالف للعامّة كذلك، وقياس المقام بمقام خطابي العامّ والخاصّ أو المطلق والمقيّد بلا وجه، أضف إلى ذلك أنّ التعبّد بصدور خبر ثمّ حمله على التورية لغو محض، ولا يقاس بخطاب العامّ أو خطاب المطلق، فإنّ التعبّد بصدور خطاب العامّ أو المطلق ليؤخذ به مع عدم ورود الخاصّ أو المقيّد على خلافه، وموارد إجمال الخاصّ والمقيّد ودوران أمرهما بين الأقلّ والأكثر، غرض صحيح على المتكلم بخطاب المطلق والمقيّد؛ ولذا يمكن التعبّد بخطابهما في موارد عدم الثبوت الوجدانيّ. وبتعبير آخر التعبّد بخطاب كلّ من العامّ والخاصّ من قبيل التعبّد بالقرينة وذي القرينة.

وأمّا بما هو موجب لأقوائية دلالة ذيه من معارضه، لإحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه، فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور، بناءً على ما هو المشهور من تقدم التوفيق ـ بحمل الظاهر على الأظهر ـ على

في المرجّحات المنصوصة ولزوم الترتيب بينها

ثمّ إنّه قد ظهر مما ذكرنا سابقاً عدم ثبوت التخيير بين المتعارضين أصلاً، نعم يؤخذ من المتعارضين بالمشهور رواية منهما في المتعارضين، كما ورد ذلك في مقبولة عمر بن حنظلة التي لا يبعد اعتبارها، لكون عمر بن حنظلة من المشاهير الذين لم يرد في حقهم قدح، ومع تساوي الخبرين في الصدور يؤخذ بما وافق الكتاب والسنة، ومع عدم كون أحدهما كذلك يؤخذ بما خالف العامّة، ويدلّ على الترجيح بموافقة الكتاب ثمّ بمخالفة العامة ما رواه القطب الراوندي بسنده عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»[1] ويستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة أن مع تساوي الخبرين في الشهرة يكون كلّ من موافقة الكتاب والسنة أو مخالفة العامة مرجّحاً، ولكن يحمل على أنّ كلاً منها مرجّح مستقل بقرينة معتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام الدالة على أنّ موافقة الكتاب بنفسها مرجّح، ودلالة ذيل الموثّقة على أنّ مخالفة العامّة بنفسها مرجح إذا كان الخبر الآخر موافقاً لهم، وموافقة السنة أيضاً تكون مرجّحة مستقلاً، وإلّا يكون ضمّها في المقبولة إلى موافقة الكتاب كضمّ

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

الترجيح بها، اللّهمّ إلّا أن يقال: أن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقية، إلّا أنه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر، فتدبر.

الحجر إلى الإنسان.

وعلى ما ذكر يتعيّن الأخذ بما ورد في المقبولة ومعتبرة السكوني، وما في رسالة القطب الراوندي وتقييد إطلاق المعتبرة بما في المقبولة من ملاحظة الشهرة وعدمها في المتعارضين أوّلاً ثمّ ملاحظة موافقة الكتاب، نعم كون المرجّح بعد موافقة الكتاب والسنة مخالفة العامّة، بمعنى أنّه لا عبرة بمخالفة العامّة مع كون الخبر الآخر موافقاً للكتاب يستفاد من رواية القطب الراوندي بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق الكتاب فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»[1] ولكنّ السند لا يخلو عن المناقشة، وفي استفادة هذا النحو من الترتيب من مقبولة عمر بن حنظلة[2] تأمّل، لأنّ الترتيب فيها مفروض في كلام السائل.

وأمّا معتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[3]، فالاستدلال بها مبني على كونها ناظرة إلى صورة المتعارضين أو إطلاقهما.

---

١) مرّ تخريجه في الصفحة السابقة.

٢) وسائل الشيعة ٢٧:١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

٣) المصدر السابق: ١٠٩، الحديث ١٠.



فصل

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجّحات في الجملة[١].

ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالظن غير المعتبر

[١] المرجّح لمضمون أحد المتعارضين بالإضافة إلى الآخر على ما ذكر الماتن ﷺ ثلاثة أنحاء: الأوّل ما يوجب الظن بمضمون الخبر بظن شخصيّ أو نوعيّ مع عدم الدليل على اعتبار ذلك الظن الشخصيّ أو النوعيّ، كما إذا كان مضمون أحد الخبرين موافقاً لفتوى المشهور، وذكر أنّ هذا القسم من الظن يوجب الأخذ بأحد المتعارضين بناءً على التعدّي من المرجّحات المنصوصة، أو قيل بأنّ مع كون أحد الخبرين كذلك يدخل ذلك الخبر في أقوى الدليلين المجمع على الأخذ به عند الدوران، ولكن شيء منهما غير تامّ، فإنّه لم يتمّ ما يوجب التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها، وإنّ الموافقة المزبورة غايتها الظن بصدق ذلك الخبر، وليس الظن بالصدق موجباً لأقوائيّة أحد المتعارضين في الدلالة والكشف عن مقام الثبوت بحيث يكون ذلك الخبر أظهر دلالة، ويحسب قرينة على التصرف في الآخر، نظير ما تقدّم في موارد الجمع العرفيّ بين الخطابين.

لا يقال: الظن بصدق أحد الخبرين بعينه لازمه الظن بالخلل في الآخر من حيث صدوره أو جهة صدوره أو ظهوره.

فإنه يقال: لا يعتبر في اعتبار الخبر إلّا احتمال كونه مطابقاً للواقع في صدوره وجهة صدوره وظهوره، فلا يوجب الظن بصدق أحد الخبرين سقوط الآخر عن ملاك الاعتبار.

وربّما يقال: إذا كان أحد المتعارضين من الخبر مطابقاً لفتوى المشهور يتعيّن

بناءً على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة، أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها كما ادعي، وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين، وقد عرفت أن التعدي محل نظر بل منع، وأن الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية، ومضمون أحدهما مظنوناً، لأجل مساعدة أمارة ظنية عليه، لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية، بل هو على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها، كما لا يخفى، ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن

الأخذ به وترك الآخر؛ لأنّ قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» يعمّ الشهرة في نقل الخبر والعمل بمفاده ومدلوله.

ولكن قد تقدّم أنّ فرض الشهرة في كلا الخبرين فيها قرينة على إرادة الشهرة في النقل فقط، بل ظاهر الرواية المشهورة هو الشهرة في نقلها فقط، فلا مجال لدعوى أنّ فرض الشهرة في كلا المتعارضين ينافي اختصاص ما ورد في المقبولة بالشهرة الفتوائيّة، ولا ينافي عمومها لها.

وأمّا ما يقال من أنّ إعراض المشهور عن أحد المتعارضين وترك العمل به يكشف عن الخلل فيه والمراد من المشهور عمدة قدماء الأصحاب حيث إنّ ثبوت القرينة في عصرهم على صحة خبر محتمل، لقرب عصرهم من زمان صدور الأخبار، بل لا يعتبر خبر أعرضوا عنه وإن لم يكن له معارض، لا يمكن المساعدة عليه؛ لما ورد في كلمات بعضهم من عدّ بعض الأُمور قرينة على صحة الخبر لكون مضمونه موافقاً للاحتياط أو الأصل أو نحوهما، ومع ذلك لا يمكن الوثوق والاطمينان بعثورهم على خلل في الخبر الآخر، وأنّ ذلك الخلل لم يصل إلينا، نعم لو فرض في مورد حصول الوثوق والاطمينان بذلك يتّبع، ولكن ليس هذا أمراً كلّيّاً بالإضافة إلى جميع موارد الإعراض أو أمراً غالبيّاً فيها.

بوجود خلل في الآخر، إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق، والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجية، كما لا يكاد يضرّ بها الكذب كذلك، فافهم. هذا حال الامارة الغير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها.

أمّا ما ليس بمعتبر بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو وإن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل[١].

موافقة أحد الخبرين بما قام الدليل على عدم اعتباره

[١] وحاصله جريان ما تقدّم في المرجّح الذي لم يتمّ دليل اعتباره مستقلاً فيما قام الدليل على عدم اعتباره خصوصاً، كما في القياس فإنّ المرجّح السابق إن كان موجباً لدخول أحد الخبرين في أقوى الدليلين أو كونه أقرب إلى الواقع بالإضافة إلى الآخر كان الأمر كذلك فيما قام الدليل الخاصّ على عدم اعتباره، ولكن مع ذلك لا يمكن جعل القياس مرجّحاً لأحد الخبرين؛ لأنّ الأخبار الناهية عن استعمال القياس في الدين تمنع عن ذلك، حيث إنّ ترجيح أحد الخبرين بالقياس تعيين الحجّة به، فيكون استعمالاً له في المسألة الأُصوليّة، وخطره ليس بأقلّ من استعماله في المسألة الفرعيّة أي تعيين الحكم الشرعي الفرعيّ بالقياس، ولا يقاس استعمال القياس وتعيين الحجّة من الخبرين به بالقياس في إحراز الموضوع للمسألة الفرعيّة التي يكون الموضوع لها من الموضوعات الصرفة أي الخارجيّة التي لا ترتبط بالمجعولات الشرعية، بدعوى أنّه كما لا يعيّن بالقياس في موضوع المسألة الفرعيّة نفس الحكم الشرعي الفرعيّ الكلّي كذلك بالقياس في ترجيح أحد الخبرين، يتعيّن الموضوع للمسألة الأصوليّة، لا أنّه يتعيّن به نفس الحكم الشرعيّ الأُصوليّ، والوجه في عدم القياس أنّ تعيين الحجّة على الحكم الشرعيّ الفرعيّ الكلّي نحو استعمال

بحسب ما يقتضي الترجيح به من الأخبار بناءً على التعدي، والقاعدة بناءً على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين، إلّا أن الأخبار الناهية عن القياس وأن السنة إذا قيست محق الدين، مانعة عن الترجيح به، ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الأصولية، وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية.

للقياس في الدين، بخلاف تعيين الموضوع للحكم الشرعيّ الفرعيّ بمعنى إحراز حصوله خارجاً، فإنّه ليس من استعمال القياس في الدين، فإن الدين نفس الحكم الشرعيّ الفرعيّ الكلّي لا حصول الموضوع له خارجاً.

أقول: قد ذكرنا في مبحث اعتبار الظنّ أنّ النهي عن اتّباع القياس في الدين نهي طريقيّ، بمعنى أنّ القياس لا يكون علماً بالواقع اعتباراً، ليكون منجّزاً عند الإصابة أو عذراً في مخالفة الواقع عند خطئه، وأمّا كونه موجباً لدخول أمر آخر في عنوان يكون ذلك الأمر بذلك العنوان منجّزاً أو معذّراً فلا تعرّض لذلك في الأخبار الناهية عن العمل بالقياس، مثلاً إذا فرض أنّ الشارع اعتبر أقرب الخبرين المتعارضين أو أقوى الدليلين، وكانت موافقة القياس موجبة لكون أحد الخبرين كذلك، فلا بأس بالأخذ بذلك الخبر إلّا أنّ الصغرى ممنوعة، حيث إنّ القياس بملاحظة ما ورد فيه من قصور إدراك العقل عن الإحاطة بملاكات الأحكام لا يوجب قرب مضمون أحد الخبرين إلى الواقع فضلاً عن إدخاله في أقوى الدليلين.

وبهذا يظهر الحال في الاعتماد على القياس في صغرى المسألة الفرعيّة أي إحراز فعليّة الموضوع لها خارجاً، فإنّ القياس في الفرض لم يكن في تحصيل ملاك الحكم الشرعي الفعليّ، فلا بأس بالاعتماد عليه فيما اكتفى الشارع في إحراز ذلك الموضوع بالظنّ، كما في باب الصلاة بالإضافة إلى إحراز القبلة، حيث ورد في

وتوهم أن حال القياس ها هنا ليس في تحقق الأقوائية به إلّا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم، من دون اعتماد عليه في مسألة أصولية ولا فرعية، قياس مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه، وهذا بخلاف المعمول في المقام، فإنه نحو إعمال له في الدين، ضرورة أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجيّة بمقتضى أدلة الاعتبار، والتخيير بينه وبين معارضه بمقتضى أدلّة العلاج، فتأمل جيداً.

وأمّا ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً[١].

الصحيح كفاية التحرّي إذا لم يعلم وجه القبلة، ولا يعمّه النهي عن القياس في الدين، فإنّ النهي راجع إلى تحصيل ملاكات الأحكام الشرعية بالقياس لينقل منها إلى نفس الأحكام الشرعيّة.

ثمّ إنّه لا يكاد ينقضي التعجّب مما ذكر الماتن ﷺ من أنّ خطر استعمال القياس في تعيين الحجّة ليس بأقلّ من استعماله في نفس الأحكام الشرعيّة، مع أنّه ﷺ بنى على التخيير بين المتعارضين من الخبرين، ومعنى التخيير صيرورة المأخوذ منهما حجّة بالأخذ، فالمأخوذ المطابق للقياس حجّة سواء كان القياس مرجّحاً أم لا، فأيّ خطر في ذلك؟

[١] وحاصل ما ذكره ﷺ أنه إذا كان أحد الخبرين المتعارضين متعاضداً بما يكون دليلاً مستقلاً كموافقته الكتاب والسنة، فلا ينبغي التأمّل في عدم اعتبار الخبر الآخر وأنّه غير حجة، بل لو كان الخبر الآخر منافياً للكتاب والسنة بالتباين فلا يكون حجّة حتّى فيما إذا لم يكن في البين الخبر الموافق، كما يقتضي ذلك مثل قوله عليه السلام في صحيحة هشام وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خطب رسول اللّه ﷺ بمنى فقال:

. . . .

أيّها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب اللّٰه فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب اللّٰه فلم أقله»[١] وقوله ﷺ في صحيحة أيوب بن الحرّ قال: سمعت أبا عبداللّٰه ﷺ يقول: «كلّ شيء مردود إلى كتاب اللّٰه والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللّٰه فهو زخرف»[٢] إلى غير ذلك.

وأمّا إذا كانت مخالفة الخبر للكتاب والسنة في العموم والإطلاق، بأن كان أحد الخبرين مخالفاً لعمومهما أو إطلاقهما والخبر الآخر موافقاً، كما إذا ورد في رواية: لا بأس بالربا بين الزوج والزوجة[٣]، وورد في خبر آخر: أنّ آكل الربا ومعطيه في النار وإن كانا زوجاً وزوجة، فمقتضى القاعدة الأوّلية ـ أي مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الأخذ من المتعارضين بما يوافق كتاب اللّٰه ـ هو ملاحظة ساير المرجّحات بين الخبرين المتعارضين، فإن كان في مخالف عموم الكتاب أو إطلاقه ونحو ذلك شيء من تلك المرجّحات يؤخذ به، ويرفع اليد به عن عموم الكتاب أو إطلاقه، بناءً على ما هو الصحيح من جواز تخصيص عموم الكتاب أو تقييد إطلاقه بالخبر الواحد، وإن لم يكن لأحد الخبرين ترجيح بالإضافة إلى الآخر يؤخذ بأحدهما تخييراً، فإن أُخذ بالمخالف يقع التخصيص والتقييد في الكتاب. وأمّا بالنظر إلى ما ورد في المتعارضين من الخبرين فمقتضى ذلك أن يؤخذ في الفرض بالخبر الموافق للكتاب والسنة بناءً على أنّ ما ورد، في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

٢) المصدر السابق: الحديث ١٤.

٣) وسائل الشيعة ١٨:١٣٥ ـ ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ٣ و ٥.

في نفسه، كالكتاب والسنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح، لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الأخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل، أو أنّه: لم نقله، أو غير ذلك.

الآخر.

نعم بناءً على أنّ هذه الطائفة كالطائفة الدالّة على عرض مطلق الخبر على كتاب اللّه فإن وافقه فهو، وإلّا فهو باطل أو زخرف في مقام تعيين الحجّة عن اللاحجّة، فلا تكون موافقة الكتاب مرجّحاً، ويؤيّد كون الأخبار الدالّة على الأخذ بموافق الكتاب من المتعارضين في مقام تعيين الحجّة عن اللاحجة، لا في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، أنّ الطائفتين لسانهما واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على غير المخالفة في الأُخرى، بأن يقال إنّ ما ورد في بيان الترجيح، المراد من المخالفة فيه المخالفة لعموم الكتاب أو إطلاقه ونحو ذلك، وما ورد في تعيين الحجّة عن اللاحجّة المراد من المخالفة فيه هو تباين مدلول الخبر للكتاب أو كون النسبة العموم من وجه.

اللّهم إلّا أن يقال التفرقة في المراد للقطع بأنّ الأخبار الدالّة على أنّ مخالف القرآن زخرف باطل لم نقله لا يمكن أن يعمّ الخاصّ الذي يخالف عموم القرآن أو المقيّد الدّال على تقييد إطلاق الكتاب، لصدور هذا القسم من الأخبار عن النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام يقيناً في موارد عديدة، وإباء مثل تلك الأخبار عن التخصيص، فلا محالة يتعيّن أن يكون المراد من المخالفة للكتاب فيها المخالفة بنحو التباين، وعلى ذلك تنقسم الأخبار المشار إليها إلى طائفتين، فالطائفة الأُولى تختصّ بما خالف الكتاب بالتباين، والطائفة الثانية لا تعمّ صورة التباين بل لا تعمّ ما إذا كان بين

وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضية القاعدة فيها، وإن كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخييراً، لو لم يكن الترجيح في الموافق، بناءً على جواز تخصيص الكتاب

مدلول الخبر ومدلول الكتاب العموم من وجه، فيلحق هذا القسم من الخبر بالطائفة الأُولى، بالإضافة إلى مورد اجتماعهما.

أقول: ما ورد في المقبولة من الأمر بالأخذ بما يوافق الكتاب بعد فرض السائل تساوي الحكمين في الصفات وتساوي الخبرين في الشهرة شاهد قطعي على أنّ المراد من مخالفة الكتاب ليس الخبر المخالف له بالتباين؛ لعدم اعتبار هذا النحو من الخبر أصلاً، ولو كان هذا هو المراد ينبغي للإمام عليه السلام التعرض لذلك قبل ترجيح الحكمين في الصفات والخبرين بالشهرة وعدمها، فالمتعيّن في المقبولة أن يكون المراد بالخبر المخالف للكتاب هو المخالف لعمومه أو إطلاقه ونحو ذلك.

الفرق بين كون موافقة الكتاب مرجّحاً أو مرجعاً

لا يقال: لا مجال لجعل موافقة أحد الخبرين المتعارضين للكتاب أو السنة مرجّحاً، فإنّ المتعارضين إذا لم يكن بينهما ترجيح من ساير الجهات يتعيّن العمل بعموم الكتاب أو إطلاقه بناءً على سقوط المتعارضين عن الاعتبار عند التعارض وفقد المرجّح، فلا أثر لجعل موافقة أحد الخبرين مرجّحاً بالإضافة إلى معارضه.

فإنّه يقال: تظهر الثمرة بين كون موافقة الكتاب مرجّحاً لأحد الخبرين أو مرجعاً بعد تساقطهما عن الاعتبار فيما إذا كان في البين خبر عامّ يكون خاصّاً بالإضافة إلى عموم الكتاب أو إطلاقه، بحيث يرفع اليد به عن عموم الكتاب وإطلاقه، وكان في البين خبران متعارضان كلّ منهما أخصّ بالإضافة إلى الخبر العامّ المفروض، وكان أحد الخبرين موافقاً لعموم الكتاب أو إطلاقه، كما إذا ورد في خبر: أن الخفقة

بخبر الواحد، إلّا أن الأخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجة عن اللا حجة، كما نزلناها عليه، ويؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله، فإنهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل

والخفقتين لا توجب الوضوء[1]، وورد في خبر آخر أنّهما توجبانه، فالدالّ على كونهما موجبتين له موافق لإطلاق الآية المباركة، فعلى تقدير كون موافقة الكتاب مرجّحاً يؤخذ بالخبر الدّال على وجوب الوضوء بهما، ويرفع اليد به عن إطلاق المستثنى منه في قوله عليه السلام: لا ينقض الوضوء إلّا البول والغائط والريح والجنابة والنوم[2]، فإنّ مدلوله أنّ غير الخمسة لا ينقض الوضوء ولا يوجبه إلّا الخفقة، بخلاف ما إذا قيل بتساقط الخبرين وكون الكتاب مرجعاً، فإنّه على ذلك لا تصل النوبة إلى الأخذ بعموم الكتاب وإطلاقه، بل يرجع إلى إطلاق المستثنى منه في الخبر الدّال على حصر النواقض، فإنّ هذا الخبر بالإضافة إلى الكتاب أخصّ كما لا يخفى، فتكون النتيجة عدم كونهما موجبتين للوضوء، ولابدّ من الالتزام بكون موافقة الكتاب مرجّحة لأحد الخبرين لا مرجعاً، كما هو ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة بل وغيرها، حيث أمر سلام الله عليه فيها بالأخذ بالخبر الموافق.

بقي في المقام أمر وهو ما قيل من أنّ المرجّح لأحد المتعارضين في الخبر موافقة العموم الوضعيّ للكتاب ولا تفيد موافقة إطلاقه؛ لأنّ الإطلاق غير داخل في مدلول الكتاب أي مدلول ألفاظه، بل هو حكم عقليّ يترتّب عقلاً على تماميّة مقدمات الحكمة في ناحية المطلق، وما هو من الكتاب المدلول عليه لذات المطلق

---

1) انظر وسائل الشيعة ١: ٢٥٤، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٨

2) المصدر السابق: ٢٥١، الباب ٢، الحديث ٨

المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: نعم، إلّا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة ـ بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المباين عنهم عليهم السلام كثيراً، وإباء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصيص ـ غير بعيدة، وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأُولى كما لا يخفى[١].

لا إطلاقه، ولا يخفى أنّه قد تقدّم في بحث المطلق والمقيّد أنّ مقدّمات الحكمة تحسب قرينة للمدلول الاستعماليّ ويتمّ بها هذا الظهور، بحيث يصحّ أن ينسب مقتضى تلك القرينة إلى بيان المولى كما يصحّ ذلك في القرينة الحاليّة والعقليّة الخاصّة مثل قوله سبحانه: **﴿واسأل القرية﴾**[١].

في الخبر إذا كانت النسبة بينه وبين الكتاب العموم من وجه

[١] إذا كانت مخالفة الخبر للكتاب المجيد بالعموم من وجه فيسقط الخبر عن الاعتبار في مورد الاجتماع ولولم يكن للخبر معارض من الأخبار، فإنّه بالإضافة إلى مورد اجتماعه مع الكتاب زخرف وباطل إلى غير ذلك من الأخبار المتواترة إجمالاً، ولا ينافي عدم اعتباره بالإضافة إلى مورد الاجتماع دخوله في أدلّة اعتبار الخبر بالإضافة إلى مورد افتراقه كما بيّنا سابقاً، وعلى ذلك فإن كان للخبر المفروض معارض آخر من الخبر، بأن كانت النسبة بين الخبرين التباين، كما إذا ورد في خبر: أنّ الربيبة حرام[٢]، وفي الخبر الآخر لا تحرم الربيبة، وحيث إنّ إطلاق عدم حرمة

---

١) سورة يوسف: الآية ٨٢

٢) انظر وسائل الشيعة ٢٠:٤٥٨، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم، الحديث ٣ و ٤ و ٦.

وأمّا الترجيح بمثل الاستصحاب، كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لأجل إعتباره من باب الظنّ والطريقيّة عندهم[١].

الربيبة ينافي الكتاب المجيد الدالّ على حرمتها فيما دخل بأُمّها، تسقط اعتبار خبر عدم حرمتها في فرض الدخول بأمّها، ويبقى من مدلوله عدم حرمة ربيبة لم يدخل بأمّها، وهذا المدلول أخصّ بالإضافة إلى الخبر الدالّ على حرمة الربيبة، فيرفع اليد به عن إطلاق الخبر الدالّ على حرمة الربيبة وأنّ حرمتها فيما إذا دخل بأمّها، فلا حرمة فيما إذا لم يدخل بأمّها، وهذا بناءً على انقلاب النسبة ظاهر، وأمّا بناءً على إنكاره كما عليه الماتن ﷺ فالأمر أيضاً كذلك؛ لأنّه يلزم من تقديم الخبر الدالّ على حرمتها مطلقاً إلغاء قيد الدخول بأمّها في الآية، وحمله على القيد الغالب كقيد **﴿اللاتي في حجوركم﴾**[١] تكلّف بلا موجب، كما لا موجب لطرح الخبر الدالّ على عدم حرمتها في مورد افتراقه عن مدلول الآية؛ لأنّ مورد افتراقه ليس مخالفاً للكتاب المجيد، ليكون باطلاً مطلقاً.

في عدم كون الاستصحاب مرجّحاً لأحد الخبرين المتعارضين

[١] لا يخفى أنّ الاستصحاب بناءً على كونه أمارة ظنّيّة على الواقع ـ للغلبة بين حدوث الشيء وبقائه ـ يكون من القسم الأوّل الذي لم يقم على اعتباره دليل، فيجري في الترجيح به ما تقدّم في الترجيح بالقسم الأوّل.

لا يقال: المفروض اعتبار الاستصحاب، فيكون من القسم الثالث.

فإنّه يقال: بناءً على كونه أمارة للواقع وموجباً للظنّ بمدلول أحد الخبرين المتعارضين أو كون مدلوله أقرب إلى الواقع من مدلول الخبر الآخر يمكن الترجيح

---

١) سورة النساء: الآية ٢٣.

وأما بناءً على إعتباره تعبداً من باب الأخبار وظيفةً للشاك، كما هو المختار، كسائر الأصول العملية التي يكون كذلك عقلاً أو نقلاً، فلا وجه للترجيح به أصلاً، لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته، ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

به، بناءً على التعدّي من المرجّحات المنصوصة بأحد المناطين، إلّا أنّه لا يمكن كونه من القسم الثالث؛ لأنّه لو تمّ الدليل على اعتباره من باب الطريقيّة فاعتباره فيما إذا لم يكن في البين خبر معتبر أو أمارة معتبرة أُخرى؛ ولذا لم يعهد الالتزام باعتبار الاستصحاب بحيث يخصّص ظاهر الكتاب سواء كان عمومه وضعيّاً أو إطلاقيّاً، ويجعل الاستصحاب المنافي للخبر معارضاً له، ففي المقام بناءً على ثبوت الترجيح بين الخبرين المتعارضين تكون مرجّحيّة الاستصحاب من القسم الأوّل ولولم نقل بأنّ الحكم هو التخيير بينهما مع عدم الترجيح.

وأمّا لو قيل على كون الاستصحاب أصلاً عمليّاً حتّى في الشبهات الحكميّة فلا معنى للترجيح به كما هو الحال في سائر الأُصول العمليّة، فإنّ مدلول الخبر الحكم الفرعيّ الكلّي الواقعيّ، والاستصحاب مع قطع النظر عن دليل اعتباره ليس بشيء أصلاً، وبالنظر إلى دليل اعتباره مدلوله حكم شرعيّ تعبديّ عند الجهل بالواقع، فبناءً على التخيير بين الخبرين المتعارضين لا موضوع للاستصحاب لإمكان الظفر بالأمارة المعتبرة بالأخذ بأحد الخبرين، وبناءً على سقوط المتعارضين مع عدم الترجيح يكون الاستصحاب متّبعاً بنفسه، ومرجّحيته حينئذ لأحدهما موجباً لانعدام نفسه، واستلزام وجود شيء عدمه يمتنع، بلا فرق بين القول بأنّ مفاد خطابات الاستصحاب ثبوت الحكم الفرعيّ الظاهريّ أو التعبّد بالعلم بالواقع على ما تقدّم من حكومة الأمارة على الاستصحاب.

أما الخاتمة: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

فصل

الاجتهاد لغة: تحمّل المشقة، واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة: استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي[١].

في الاجتهاد وبيان حقيقته

[١] الاجتهاد لغة: تحمّل المشقة، بناءً على أن (الجهد) بالفتح والضّم بمعنى واحد، وبناءً على كونه بالضّم بمعنى الطاقة وبالفتح بمعنى المشقة يكون الاجتهاد بمعنى تحمل المشقّة أو كسب الطاقة، ويقال إنّه في اصطلاح الأُصوليين كما عن الحاجبي والعلامة بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ، والظاهر أنّ المراد من الحكم الشرعيّ الحكم الفرعيّ الكلّي.

ويرد على التعريف المذكور بأنّ الظنّ بالحكم الفرعي الكلّي لا قيمة له، ولا يترتّب عليه أثر مع عدم قيام الدليل على اعتباره، ومع قيام الدليل على اعتبار أمر فاللازم اتّباعه، سواء كان مفيداً للظنّ أم لا؛ ولذا ذكر الماتن ﷺ الأولى تبديل الظنّ بالحكم الشرعيّ إلى الحجّة به، فيكون الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة بالحكم الشرعي. وأردف على ذلك أنه لا يمكن للأخباريّ تأبّي الاجتهاد بهذا المعنى، غاية الأمر أنّه لا يرى بعض ما يراه الأُصوليّ حجّة من أفراد الحجّة، وهذا غير ضائر بالالتزام بالاجتهاد بذلك المعنى، حيث إنّ اختلاف الأُصوليّ مع الأخباريّ في بعض أفراد الحجّة كالاختلاف بين الأُصوليين بعضهم مع بعض في اعتبار بعض الأمور أو الحاصل بين الأخباريين بعضهم مع بعض، ولعلّ ذكر الظن في تعريف الاجتهاد أوجب تأبّي الأخباري، ولا موجب أيضاً لذكره، فإنّ استفراغ الوسع لتحصيل العلم بالحكم الشرعيّ أيضاً داخل في الاجتهاد، فلا وجه لانحصاره على

وعن غيرهما: ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوةً قريبة.

ولا يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً، ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيته، لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حده أو رسمه،

تحصيل الظنّ مع أنّ الظنّ بنفسه كما ذكر لا أثر له، ولعلّ منشأ ذلك أخذ التعريف من كلمات العامّة، ولكنّ الموضوع لجواز الافتاء وكذا لجواز الاعتماد عليه في عمل نفسه هو الاجتهاد الفعلي.

ويخطر بالبال أنّ إضافة استفراغ الوسع في التعريف بلا طائل، فإنّه لو قيل بأن الاجتهاد هو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ الفرعيّ الكلّي لكان أخصر، اللّهم إلّا أن يقال إنّ الإضافة للاحتراز عن تقليد العاميّ أي تعلّم الفتوى ليستند إليه في مقام العمل، فإنّه أيضاً من تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي الفرعي الكلّي، ولكن لا يكون التحصيل باستفراغ الوسع وصرف الطاقة، وإن قيل إنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجّة التفصيليّة على الحكم الشرعيّ الفرعيّ لم يرد ذلك وكان أخصر.

وعن غيرهما تعريف الاجتهاد بالملكة التي يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعيّ من الأصل فعلاً أو قوة، والمراد بالأصل المدرك.

وربّما قيل بأنّ المراد من القوّة القوّة القريبة، للاحتراز عن العاميّ المتمكّن من تحصيل العلوم.

وفيه أنّه لا يطلق على تمكّنه الاجتهاد، لعدم فعليّة الملكة له؛ لأنّ الملكة التي يطلق عليها الاجتهاد هي تمكّن الشخص على الاستنباط فعلاً أو بالقوة، يعني فيما إذا كان ما يطلق عليه مدارك الأحكام في تناول يده، وبتعبير آخر: الملكة أمر تحصيليّ يطلق على فعليّته، فتكون الفعليّة والقوّة القريبة قيداً للاستنباط لا لنفس الملكة كما

بل إنما كانوا في مقام شرح اسمه والإشارة إليه بلفظ آخر وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم.

ومن هنا انقدح أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الإنعكاس أو الإطراد،

لا يخفى.

ثمّ يقع الكلام في أنّ من له ملكة الاجتهاد على ما ذكر ـبالإضافة إلى مسائل أبواب الفقه جميعها أو إلى بعضها ـ هل يتعيّن عليه الاجتهاد باستفراغ وسعه في الوقايع التي يحرز الابتلاء بها أو يحتمل ابتلاءه بها، أو أنّه يجوز له تركه والأخذ بالتقليد فيها ممن أحرز فيه اجتماع شرايط التقليد عنه، فقد يقال بتعيّن الاجتهاد عليه في الموارد التي لا يتيسّر له الاحتياط فيها، ومع تيسّره يتخيّر ولا يجوز له التقليد بوجه، بمعنى أنّ فتوى المجتهد الآخر لا يكون مجزياً في حقّه؛ لأنّ الدليل على جواز التقليد السيرة العقلائيّة الجارية فيهم من الرجوع إلى أهل الخبرة ولم تحرز هذه السيرة في حقّ من يكون نفسه من أهل الخبرة، بأن يتمكّن مع تمكّنه من المعرفة الرجوع إلى غيره، وليس في البين دليل لفظيّ على جواز التقليد، بحيث يكون له إطلاق من هذه الجهة ليتمسّك بإطلاقه.

أضف إلى ذلك ما ذكره الشيخ ﷺ في رسالته المعمولة في الاجتهاد والتقليد من حكاية الإجماع على عدم جواز التقليد لمن يتمكّن من تحصيل المعرفة بالأحكام الشرعيّة بالرجوع إلى مداركها، وتعيين الوظيفة عند الجهل بها، وما ذكره بعضهم في هذا المقام من أنّ من له ملكة الاجتهاد يعلم إجمالاً بتوجّه التكاليف إليه في جملة من الوقايع التي يبتلي بها فعلاً أو مستقبلاً، والخروج عن عهدتها بالاحتياط أو باستفراغ وسعه في تحصيلها من مداركها محرز، والشكّ في الخروج عن العهدة بالمراجعة إلى

كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لولا الكل، ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها، أو بخواصها الموجبة لإمتيازها عما عداها، لغير علام الغيوب، فافهم.

وكيف كان، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوةً أو فعلاً لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقاً، أو بعض

الغير.

ولا تفيد دعوى انحلال علمه الإجمالي بأنّه يعلم بثبوت جملة من التكاليف في الموارد التي أفتى فيها من يريد الرجوع إليه بالتكاليف، وثبوت الزايد على تلك التكاليف غير معلوم، والوجه في عدم كون الدعوى مفيدة أنّ صاحب الملكة إذا احتمل التكليف في بعض ساير الموارد التي أفتى من يريد الرجوع إليه فيها بعدم التكليف يكون مكلّفاً بالفحص فيها عن مدارك الأحكام بمقتضى أخبار وجوب التعلّم وعدم معذوريّة للجاهل التارك للتعلّم.

أقول: دعوى السيرة القطعيّة من المتشرعة الموجودين في زمان الأئمة عليهم السلام على مراجعتهم الرواة المعروفين بالفقاهة في أخذ الأحكام والتكاليف أمر قطعيّ، لا يحتاج هذا الجواز إلى دعوى السيرة العقلائيّة على الرجوع إلى أهل الخبرة، ليناقش في عمومها أو خصوصها بالإضافة إلى غير المتمكّن، وفي الروايات الواردة المستفاد منها جواز الرجوع إطلاق حتّى بالإضافة إلى صورة إمكان الوصول إلى الحكم والتكليف بالسماع عن المعصوم عليه السلام كصحيحة عبدالعزيز بن المهتدي أو حسنته قال: «سألت الرضا عليه السلام فقلت: إنّي لا ألقاك في كلّ وقت فعمّن آخذ معالم ديني؟ قال: خذ عن يونس بن عبدالرحمن»[1] فإنّ الأخذ يعمّ ما إذا كان بصورة

---

١) وسائل الشيعة ١٤٨:٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤.

الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقاً عندهم، أو عند الإنسداد عنده من أفراد الحجة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها ـ من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير

سماع الرواية أو بيان الحكم، ونحوها غيرها.

ورواية أحمد بن إسحاق التي لا يبعد اعتبارها سنداً، فإنّه روى عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته وقلت: من أعامل وعمّن آخذ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون. قال «وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان» الحديث[١].

وصحيحة عبدالله بن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً»[٢] فإنّ الأخذ برواية محمد بن مسلم عن الإمام عليه السلام لا يحتاج إلى السؤال كما يظهر من حال أصحابهم عليهم السلام من نقل بعضهم الحديث عن بعض آخر عن الإمام عليه السلام، ففي الرواية حثّ على الأخذ بما يقول محمد بن مسلم الثقفي وإن كان قوله باستفادته مما سمعه عن الإمام عليه السلام.

ومما ذكر يظهر الحال في دعوى الإجماع بأنّ المتمكّن من إحراز التكاليف في

---

١) المصدر السابق: ١٣٨، الحديث ٤.

٢) المصدر السابق: ١٤٤، الحديث ٢٣.

المفيدة للظن ولو نوعاً ـ اجتهاداً أيضاً.

ومنه قد انقدح أنه لا وجه لتأبي الأخباري عن الإجتهاد بهذا المعنى، فإنه لامحيص عنه كما لا يخفى، غاية الأمر له أن ينازع في حجية بعض ما يقول

الوقايع التي يبتلى بها أو يحتمل الابتلاء بها لا يجوز له التقليد، بل يتعيّن عليه الاجتهاد أو الاحتياط، فإنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كلمات جلّ الأصحاب حتى يعلم الاتفاق على عدم الجواز، مع كون مقتضى جملة من الروايات الجواز كما ذكرنا، وإذا جاز رجوع صاحب ملكة الاجتهاد إلى من استفرغ وسعه في تحصيل العلم بالأحكام الشرعيّة في الوقايع التي يبتلى بها أو يحتمل الابتلاء فيكون ذلك من العالم بأحكامه وتكاليفه، فلا يعمّه ما دلّ على وجوب التعلّم والفحص وعدم كون ترك العمل بها مع ترك التعلّم عذراً.

روى الشيخ في أماليه قال حدثنا محمد بن محمد يعني المفيد ﷺ قال أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال: «سمعت جعفر بن محمد ﷺ يقول وقد سئل عن قول اللّه تعالى: ﴿**فللّه الحجّة البالغة**﴾ فقال: إنّ اللّه تعالى يقول للعبد يوم القيامة أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلّمت حتّى تعمل، فيخصمه وذلك الحجّة البالغة»[1] ولا ضعف في السند، ولا يضرّ عدم إخراجها في الكتب الأربعة، ومدلولها عدم معذوريّة المكلف في ترك العمل بالوظايف في الوقايع مع التمكّن من تحصيل العلم بها.

وعلى الجملة الأخبار المشار إليها كهذه الرواية ظاهرها كون وجوب التعلّم

---

۱) بحار الأنوار ۱:۱۷۷، والآية: ۱۴۹ من سورة الأنعام.

الأصولي باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الإجتهاد بذاك المعنى، ضرورة أنه ربما يقع بين الأخباريين، كما وقع بينهم وبين الأصوليين.

طريقيّ يوجب تنجّز التكاليف في صورة إمكان إحرازها، فلا يضرّ سبق العلم الإجمالي بالتكاليف وانحلاله بالتعلّم بمقدار يوجب انحلاله عدم تنجّز التكليف في صورة احتماله ولو بعد الانحلال إذا أمكن الفحص والطلب والظفر به.

فتحصّل أنّ مع ترك الإحراز والفحص يجب الاحتياط رعاية للاحتمال، وأنّه يتعيّن على المكلّف في الوقايع التي يبتلى بها تعلّم الوظيفة فيها، والعمل بما علمه من اجتهاد أو تقليد أو الأخذ بالاحتياط فيها، ولا يكون جهله مع تركه التعلّم مع مخالفته التكليف فيها عذراً.

والروايات المشار إليها مدلولها جواز الرجوع إلى من يعرف الأحكام الشرعيّة في الوقايع من مداركها المتعارفة التي جلّها الروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام والكتاب المجيد، فلا دليل على اعتبار قول من يدّعي العلم بها عن غير المدارك المتعارفة من طريق الرياضات النفسانية والجفر والرمل والاستحسانات والقياسات ونحوها كما هو واضح.



فصل

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزٍّ، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعليّة من أمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها، والتجزّي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام[١].

أقسام الاجتهاد

[١] ذكروا تقسيم الاجتهاد إلى الاجتهاد المطلق والاجتهاد المتجزي، وهذا التقسيم أمر صحيح ومتعيّن بناءً على أنّ المراد بالاجتهاد ملكة الاجتهاد والاستنباط، فالاجتهاد المطلق ملكة يقتدر بها صاحبها على عرفان الوظيفة الفعليّة في كلّ واقعة تعرّض عليه سواء كان ذلك الحكم الفعليّ من قبيل الحكم الواقعيّ أو الظاهريّ، فإنّه تارة يتمكّن من الوصول إلى الأحكام الشرعيّة المجعولة في الوقايع المعبّر عنها بالأحكام الواقعيّة، سواء كان وصوله وعلمه بها وجدانياً أو تعبديّاً، كما في موارد قيام الأمارة المعتبرة بالحكم الواقعيّ، أو يتمكّن من الوصول إلى حال الحكم والتكليف الواقعيّ من حيث التنجز أو عدمه، مع تعيين الحكم الظاهريّ الشرعيّ، كما في موارد الأصول الشرعيّة، أو بدون تعيينه، كما في موارد الأصول العقليّة، ولا يضرّ بالاجتهاد المطلق عدم تمكّن المجتهد من الوصول إلى الحكم الشرعي المجعول في واقعة بعنوان الحكم الواقعيّ، فإنّ عدم وصوله ليس لقصور باعه واقتداره، بل لأجل عدم دليل موجب للعلم به أو يعتبر علماً به، وهذا بخلاف الاجتهاد بنحو التجزّي، فإنّ صاحب هذا الاجتهاد لا يتمكّن من معرفة الوظيفة الفعليّة في كلّ واقعة تعرض عليه، وذلك لقصور باعه واقتداره.

وقد يقال: بعدم إمكان التجزّي في الاجتهاد بمعنى الملكة، فإنّ الملكة أمر

ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للأعلام، وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي، لأجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الإطلاع أو قصور الباع.

وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي، فلا تردد لهم اصلاً، كما لا إشكال في جواز

بسيط لا مركّب، والأمر البسيط إمّا أن يحصل وإمّا أن لا يحصل، ولو كان المراد بالاجتهاد هو الفعليّ منه، فالتجزّي فيه بمعنى أن يستنبط بعض الأحكام من مداركها، ويترك الاستنباط في بعضها الآخر فهو أمر ظاهر ولكنّه غير مهمّ في المقام، بل الموضوع للبحث هو أن يتمكّن الشخص من استنباط جملة من الأحكام من مداركها كالمجتهد المطلق ولا يتمكّن من استنباط جملة أُخرى.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ مسائل الفقه وأبوابها مختلفة بحسب المدارك والاستفادة من المدارك تختلف بحسب السهولة والصعوبة، فربّ مسألة يكون المدرك فيها رواية، سندها معتبر ولا مورد للتأمّل في ظهورها، بخلاف بعض المسائل الأُخرى فإنّ المدرك فيها الأخبار المختلفة المتعدّدة، وإحراز ما يعارضها أو وجود الجمع العرفيّ بينها أو بين بعضها مع البعض الآخر يحتاج إلى كثرة الأُنس بالروايات، والخبرة الزائدة في تشخيص الملاك في الجمع العرفيّ وعدمه، وربّ مسألة تحتاج استفادة الحكم فيها إلى ضمّ مقدّمة عقليّة أو مقدّمات عقلية بخلاف بعضها الآخر، والأشخاص مختلفون بحسب قصور الباع وطوله بالإضافة إلى تحصيل الاقتدار على الاستنباط بمقدّماته، فيوجب ذلك حصول الاقتدار تدريجاً وحصول مرتبة منه قبل حصول مرتبة أُخرى إلى أن تكمل في بعض الأشخاص إلى المرتبة الأعلى من الاجتهاد، ولهذا الكلام تتمّة نتعرّض لها عند تعرّض الماتن ﷺ.

العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، وامّا لغيره فكذا لا اشكال فيه، اذا كان المجتهد ممن كان باب العلم او العلمي بالأحكام فتوحاً له ـ على ما يأتى الأدلّة على جواز التقليد ـ بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال[١].

في جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحيّ والإشكال في الرجوع

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ الاجتهاد بمعنى الملكة لا يكون عدلاً في مسألة أنّه يجب على المكلّف في الوقايع التي يبتلي بها أو يحتمل ابتلاءه أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً، بل المراد منه الاجتهاد الفعليّ، وهو تحصيل الحجّة التفصيليّة على حكم الواقعة، وهذا الاجتهاد مما لا ينبغي اعتباره في حقّ نفسه، سواء كانت استفادته الحكم بالواقعة عن الأدلّة علماً بالحكم الواقعي فيها وجداناً أو تعبّداً أو علماً بالوظيفة الظاهريّة، أو حتّى فيما كان ما يعتمد عليه مما يستقلّ به العقل في تنجّز الواقع أو العذر فيه؛ ولذا لا يفرق في جواز الاكتفاء باتّباع اجتهاده بين أن يكون انفتاحيّاً أو انسداديّاً، ودعوى أنّ ما يحصّله الانسدادي في غالب الوقايع لا يكون علماً بالحكم الشرعيّ لا واقعاً ولا ظاهراً، ويمكن له الرجوع إلى المجتهد الانفتاحيّ الذي يعلم الوظايف الشرعيّة في الوقايع كما ترى؛ وذلك فإنّ الانسداديّ على مسلك الحكومة يرى أنّ غيره أيضاً غير عالم بالوظيفة الشرعيّة، وبالأحكام الشرعيّة في الوقايع لا واقعاً ولا تعبّداً، وإنّما يتخيل أنّه عالم بها، وأدلّة وجوب التعلّم ساقطة لعدم التمكّن من تحصيل العلم بالأحكام الشرعيّة في معظم الوقايع، ولا موضوع لرجوعه إلى من يدّعي الانفتاح حيث لا يكون من رجوع الجاهل بالأحكام إلى العالم بها، بل من رجوع الجاهل إلى مثله في جواز الرجوع إلى المجتهد الإنفتاحى والاشكال في الرجوع فيما إذا كان انسدادياً.

[١] وأمّا جواز رجوع العاميّ إلى المجتهد المطلق في الوقايع للعمل بفتاواه فهو

فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، وقضية مقدمات الإنسداد ليست إلّا حجية الظن عليه لا على غيره، فلابد في حجية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الإنسداد

مقتضى ما استفدناه من الروايات المشار إليها سابقاً، وقلنا باستمرار سيرة المتشرعة على ذلك في الجملة حتى من زمان المعصومين عليهم السلام حيث ما يستنبطه المجتهد وهي الكبرى الكلّية من الحكم الشرعيّ في الواقعة لا تختص بالمستنبط، بل قد لا يكون داخلاً في موضوع تلك الكبرى، وهذا فيما كان المجتهد انفتاحيّاً ظاهر، وأمّا إذا كان انسداديّاً فقد استشكلوا في جواز الرجوع إليه، فإنّه إذا كان المجتهد انسداديّاً على مسلك الحكومة، فلا يكون عالماً بالحكم الشرعيّ الفرعيّ في معظم الوقايع، بل يكون كالعاميّ جاهلاً به، غاية الأمر ظنّه أي إطاعته الظنيّة مجزية، حيث يستقلّ العقل بأنّه لا يصحّ للشارع مطالبته ولا مطالبة غيره في تلك الوقايع بأزيد من الطاعة الظنيّة، كما لا يجوز للمكلّف الاقتصار على ما دون الإطاعة الظنيّة، وأدلّة جواز التقليد مقتضاها رجوع الجاهل بالحكم الشرعيّ في الوقايع إلى العالم به.

وعلى الجملة مقتضى تلك الأدلّة بجواز تعلّم العاميّ الأحكام الشرعيّة من العالم بها ولا تفيد الرجوع إلى هذا المجتهد، وأيضاً فقضيّة مقدّمات الانسداد جواز الاقتصار بالطاعة الظنيّة وعدم جواز الاقتصار بدونها، وهذا في حقّ من يتمّ في حقّه مقدّمات الانسداد، ولا تتمّ في حقّ العاميّ؛ لأن له طريقاً آخر إلى الأحكام الشرعيّة في الوقايع التي يبتلى بها، وهو فتوى المجتهد الذي يرى انفتاح باب العلم فيها، بل لا يجرى في حقّ العاميّ ما هو من مقدّمات الانسداد وهو عدم لزوم الاحتياط في الوقايع بمقتضى علمه الإجمالي بثبوت التكاليف في جملة من الوقايع التي يبتلي أو يحتمل ابتلاءه بها. نعم إذا لم يكن في البين مجتهد انفتاحي وتمكّن العاميّ من إحراز

الجاري في حق المجتهد، من إجماع أو جريان مقدمات دليل الإنسداد في حقه، بحيث تكون منتجة لحجية الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضاً، ولا مجال لدعوى الإجماع، ومقدماته كذلك غير جارية في حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالإحتياط وان لزم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره.

عدم وجوب الاحتياط عليه ـ لاستلزامه المحذور وأنّ اللّه لا يؤاخذه بتركه عند الاحتياط ـ أمكن إحرازه جواز الاقتصار له على الامتثال الظنّي.

والحاصل أنّ تقليده من المجتهد الانسداديّ القائل بالحكومة مشكل من جهتين:

الأُولى: قصور أدلّة جواز التقليد حيث إنّ مقتضاها ـ كما تقدّم ـ جواز رجوع الجاهل بالحكم الشرعيّ في الوقايع إلى العالم به، لا جواز الرجوع في حكم العقل.

والثانية: قصور ما دلّ على كفاية الامتثال الظنّي في معظم الوقايع، فإنّه لا يجري إلّا على من تتمّ في حقّه مقدّمات الانسداد.

وأمّا على القول بالكشف والالتزام بأنّ ما يقتضي مقدّمات الانسداد هو العلم بأنّ الشارع اعتبر الظنّ بالأحكام من التكاليف الواقعيّة وغيرها طريقاً إلى إحرازها فيشكل رجوع العاميّ إلى هذا المجتهد أيضاً من الجهة الثانية، فإنّ الحكم المظنون للمجتهد الانسداديّ على الكشف وإن كان إحرازاً للحكم الشرعيّ إلّا أنّ الموضوع لاعتبار الظنّ من تتمّ في حقّه مقدّمات الانسداد، فلا تتمّ في حقّ العاميّ لتمكّنه من الرجوع إلى المجتهد الانفتاحيّ.

في جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحيّ في موارد الطرق والأمارات والأُصول العقليّة

لا يقال: مقتضى ما ذكر من كون مفاد أدلّة جواز التقليد رجوع الجاهل بالأحكام الشرعيّة إلى العالم بها عدم جواز رجوع العاميّ إلى الانفتاحيّ أيضاً في موارد الطرق

نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ، كانت منتجة لحجيته في حقه أيضاً، لكن دونه خرط القتاد، هذا على تقدير الحكومة.

وأما على تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال لعدم

والأمارات المعتبرة بالخصوص، فإنّ اعتبارها عند الماتن ﷺ ومن يقول بقوله هو جعل الحجيّة يعني المنجّزيّة والمعذريّة لها، فلا يكون المجتهد في موارد قيامهما عالماً بالأحكام الشرعيّة المجعولة للوقايع، وعدم علمه بالحكم الواقعي ظاهر، وعدم علمه بالحكم الظاهريّ هو مقتضى الالتزام بأنّه يثبت للأمارة مع اعتبارها ما كان ثابتاً للعلم عقلاً من المنجّزية والمعذرية، لا جعل مؤدّى الطرق والأمارات حكماً شرعيّاً ظاهريّاً كما عليه الشيخ ﷺ.

وأجاب الماتن ﷺ عن الإشكال بأنّ دليل اعتبار الأمارة مقتضاه اعتبارها في حقّ الجميع ممّن لا يعلم الحكم الشرعيّ الواقعيّ في الواقعة من دون اختصاص اعتباره بالمجتهد، والعاميّ يرجع إلى المجتهد الانفتاحيّ فيما يعلم المجتهد من قيام أمارة في الواقعة على التكليف أو الحكم الشرعيّ الكذائيّ في الواقعة.

لا يقال: العاميّ يرجع إلى المجتهد الانفتاحيّ في موارد فقد الأمارة المعتبرة والأصل الشرعيّ، فلا يكون للمجتهد الانفتاحيّ فيها علم بالحكم الواقعيّ كما هو الفرض ولا بالحكم الشرعيّ الظاهريّ كما هو مقتضى فقد الأصل الشرعي.

وأجاب الماتن ﷺ عن ما يستفاد من ظاهر كلامه بأنّ العاميّ يرجع في تلك الوقايع إلى المجتهد فيما يعلمه المجتهد من فقد الأمارة والأصل الشرعيّ، وبعد ذلك يعمل العامي بما هو وظيفته عند العقل ولو كان ما استقلّ به عقله غير ما يستقلّ به مجتهد نفسه من البراءة أو الاحتياط.

مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجية ظنه به، وقضية مقدمات الإنسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره، ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً، كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل.

إن قلت: حجية الشيء شرعاً مطلقاً لا يوجب القطع بما أدى إليه من الحكم

في الرجوع إلى المجتهد الانفتاحيّ في الأُصول الشرعيّة

أقول: الرجوع إلى المجتهد الانفتاحيّ في موارد الطرق والأمارات المعتبرة بلا محذور، فإنّ معنى اعتبار الأمارة اعتبارها علماً بالواقع، وإذا كان مقتضى دليل الاعتبار أنّ المجتهد في موارد قيامها بثبوت التكليف أو نفيه عالم بتلك التكاليف والأحكام أو نفيهما تكون فتواه بثبوتها أو نفيها فتوى بالعلم لا بغير العلم، ومقتضى جواز أدلّة رجوع الجاهل إلى العالم جواز أخذ العاميّ بفتواه في تلك الوقايع، وكذا الحال في رجوع العاميّ إلى المجتهد في موارد جريان الأُصول المحرزة والأُصول الشرعيّة التي مفادها حكم شرعي ظاهريّ، إلّا أنّه قد يشكل الرجوع إلى المجتهد الانفتاحيّ في موارد رجوعه إلى الأُصول الشرعيّة والأُصول العقليّة بأنّ الموضوع للأُصول العمليّة عدم إمكان تحصيل العلم بالحكم الواقعيّ بالفحص عن طريق الحكم الواقعيّ وإحراز التكليف، وهذا الموضوع محقّق في حقّ المجتهد الذي يتمسّك بالأُصول العمليّة، ولكنّ الموضوع غير تامّ في حقّ العاميّ إذا كان في البين مجتهد انفتاحيّ آخر يرى ـ ولو في بعض تلك المسائل ـ قيام الطريق المعتبر بالحكم والتكليف الواقعيّ، نظير ما تقدّم في عدم جواز رجوع العاميّ إلى المجتهد الانسداديّ مع وجود مجتهد انفتاحيّ، لعدم تماميّة موضوع اعتبار مطلق الظنّ في حقّ العاميّ، بعدم تماميّة مقدّمات الانسداد في حقّه.

ولو ظاهراً، كما مر تحقيقه، وأنه ليس أثره إلّا تنجز الواقع مع الإصابة، والعذر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً رجوعاً إلى الجاهل، فضلاً عما إذا انسد عليه.

وقد استشكلنا بذلك على سيّدنا الأستاذ أطال اللّه بقاءه، وأجاب بما[1] حاصله أنّ الإشكال غير صحيح على إطلاقه وإن كان صحيحاً في الجملة، وأوضح ذلك بأنّ من يفتي بعدم وجوب فعل على المكلّفين لعدم تماميّة الحجّة على الوجوب عنده، إمّا أن يكون أعلم ممّن يفتي بوجوبه بزعم قيام طريق معتبر فيه، وإمّا أن لا يكون أعلم منه.

فعلى الأوّل: لا يكون قول غيره حجّة في حقّ العاميّ، ليكون مانعاً من الرجوع إلى الحكم الذي استفاده الأعلم من الأصل العمليّ، والوجه في عدم حجيّة قول غيره حتّى في حقّ العاميّ ما يأتي من أنّ الدليل على حجيّة الفتوى في حقّ العاميّ - أيّاً ما فرض غير السيرة العقلائيّة - لا يشمل المتعارضين وصورة العلم بمخالفة مجتهدين في الفتوى، كما هو الحال في الدليل القائم على اعتبار كلّ أمارة، وفي الفرض لا يشمل ذلك الدليل شيئاً من الفتويين، لما ذكرنا أنّ الأصل سقوط المتعارضين عن الاعتبار. نعم السيرة العقلائيّة جارية على اتّباع قول الأعلم من أهل الخبرة عند اختلافهم، وعلى ذلك فلا تكون فتوى المجتهد غير الأعلم بالحكم الواقعيّ مانعاً عن الرجوع إلى من ينكر قيام الدليل على الحكم الواقعيّ.

وعلى الثاني: أي ما إذا لم يكن الانفتاحيّ أعلم، إمّا أن يعلم العاميّ بفتوى من يقول بالتكليف الواقعيّ لقيام الطريق عنده أو يكون جاهلاً به، فإن كان جاهلاً فالأمر

---

١) مصباح الأصول ٣: ٤٣٩.

قلت: نعم، إلّا أنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الأحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمارة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية، ليس إلّا الرجوع إلى الجاهل.

كما ذكر في الصورة الأُولى من اعتبار فتوى المجتهد ما لم يعلم تفصيلاً أو إجمالاً بالمخالفة مع الآخرين؛ وذلك فإنّ جواز الأخذ مع عدم العلم بالخلاف مقتضى أدلّة جواز التقليد على ما يأتي، ولا يقاس ذلك بموارد تمكّن المجتهد من الطريق إلى التكليف في الشبهات الحكميّة، حيث لا يجوز له الرجوع إلى الأُصل العمليّ فيها، فإنّ موضوع اعتبار الأصل عدم الحجّة للتكليف وهو غير محرز قبل الفحص، فإنّ الطريق بوجوده الواقعيّ مع إمكان الوصول إليه طريق بالإضافة إلى المجتهد، وأين هذا من محلّ الكلام في العاميّ؟ حيث إنّ فتوى من يفتي بالتكليف غير معتبر في حق العاميّ قبل الوصول إليه.

وأمّا على فرض علم العاميّ بفتوى المجتهد الآخر بالتكليف فالصحيح في مورده عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الأوّل الذي يتمسّك بالأصل الشرعيّ، ولا الثاني لمعارضة فتوى كلّ منهما مع الآخر، فلابدّ للعاميّ من الاحتياط، لكون الشبهة حكميّة وقبل الفحص بالإضافة إليه، نعم لو تمّ ما ذكر الشيخ ﷺ في رسالته المعمولة في الاجتهاد والتقليد من الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العاميّ، وثبوت جواز الرجوع إلى كلّ منهما جاز له الرجوع إلى من يفتي بعدم التكليف، ويكون الإجماع هو الدليل في المسألة وإن كان خلاف القاعدة.

ولا يخفى أنّ في هذا الجواب اعتراف بجواز رجوع العاميّ إلى المجتهد الانسداديّ إذا كان أعلم من المجتهد الانفتاحيّ إذا سقطت فتوى الانفتاحيّ غير

. . . .

الأعلم في الوقايع التي يزعم فيها قيام الطريق بقول المجتهد الانسداديّ، سواء التزم الانسداديّ بمقدّمات الانسداد على الحكومة أو على الكشف، فإنّ الأعلم أقوى خبرة بثبوت الطرق الخاصّة وعدم ثبوتها ومداليلها، ومقتضى السيرة المشار إليها اتّباع قوله، فإن تمّت عنده مقدّمات الانسداد على نحو الحكومة فيرجع العاميّ إلى ذلك المجتهد في كون الوظيفة للكلّ في الوقايع الامتثال الظنّي، وكذا تشخيص موارده، لكونه من أهل خبرة ذلك، وفي كون الوظيفة جواز الاقتصار عليها إذا لم يمكن للعاميّ إحراز ذلك من وجه آخر.

وإن تمّت المقدمات عنده على نحو الكشف فيرجع إلى الانسداديّ في تشخيص موارد قيام الظنّ بالتكليف وكون الوظيفة العمل بالظنون الموجودة في الوقايع؛ لأنّ نظر الانسداديّ أنّ وظيفة الكلّ الالتزام بما يلتزم هو من الوظيفة.

نعم لو قيل إنّ مقتضى ما ورد في جواز التقليد هو رجوع الجاهل بالحكم الشرعيّ الكلّي في الواقعة إلى العالم به، وأنّ الانسداديّ على الحكومة لا يعرف الحكم الشرعيّ في الوقايع، يكون الرجوع إليه كالرجوع إلى الانفتاحيّ في موارد الأصول العقليّة، وأمّا الرجوع إلى الانسداديّ على نحو الكشف فلا محذور فيه؛ لأنّه عالم بالحكم الشرعيّ الفعليّ في الوقايع، لاعتبار الشارع الظنّ النوعيّ وظنّه الشخصي علماً بالحكم الشرعيّ، واختصاص اعتبار الظنّ في خصوص حقّه لا ينافي جواز الرجوع إليه بعد كون مظنونه هو الحكم الفرعيّ الكلّي، نظير العلم الوجداني فإنّ اعتباره مختصّ بالعالم، ومع ذلك لا ينافي جواز الرجوع إليه بأدلّة وجوب تعلّم الأحكام من العالم بها.

وعلى الجملة وجود المجتهد الانفتاحيّ مع كونه غير أعلم لا يمنع عن جواز

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأمارة الشرعية فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الإحتياط، فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده، فافهم.

وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً[١].

تقليد الانسداديّ الأعلم خصوصاً بالإضافة إلى القائل بتماميّة مقدّمات الانسداد على الكشف.

[١] قد تقدّم أنّ للمجتهد المطلق منصب الإفتاء في الوقايع، والفتوى إظهاره الحكم الشرعيّ الفرعيّ الكلّي في الوقايع على ما استنبطه من مدارك الأحكام، وهذا شروع في أنّ له منصب القضاء أيضاً، والقضاء عبارة عن إنشائه الحكم الجزئيّ، لثبوت موضوعه فيما إذا ترافع إليه عند الاختلاف في ثبوته وعدمه، كما إذا كانت الكبرى الشرعيّة المجعولة عند المتخاصمين محرزة، والاختلاف والتخاصم وقع بينهم في ثبوت موضوعها وعدم ثبوته خارجاً، أو وقع المخاصمة بينهم في واقعة، لاختلافهم في الكبرى الشرعيّة المجعولة في الشريعة فيها، كما في اختلاف زوجة الميّت مع ساير الورثة في إرثها من العقار الذي تركه زوجها.

وعلى الجملة ثبوت منصب القضاء وإنهاء الخصومة ـ في موارد الدعاوى الماليّة وساير الحقوق التي تقع المخاصمة بين المترافعين ـ للفقيه الجامع لشرايط الفتوى ثابت.

وأمّا الحكم الابتدائي من الفقيه ـ سواء كان حكمه بثبوت الموضوع، كحكمه بتحقّق رؤية الهلال أو من قبيل تعيين الوظيفة للناس بالنظر إلى رعاية المصالح العامّة اللازم رعايتها بنظره، كترك الناس بعض المباحات في زمان ونحوه ـ فهذا محلّ

وأما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة، فإن مثله ـ كما أشرت آنفاً ـ ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم، كما في المقبولة، إلّا أن يدعى عدم القول بالفصل، وهو وإن كان غير بعيد، إلّا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل، إلّا أن يقال

الخلاف والإشكال في نفوذ هذا القسم من الحكم، وقد تعرّضنا لذلك تفصيلاً في بحث القضاء كما تكلّمنا في منصب القضاء الثابت له على التفصيل.

والماتن ﷺ تأمّل في ثبوت منصب القضاء وفصل الخصومة للمجتهد المطلق الانسداديّ، وعمدة القول في نفوذ هذا القسم من الحكم ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله ﷺ: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما استخفّ بحكم اللّه وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على اللّه»[1] والمناقشة في نفوذ هذا الحكم تدور بين الإشكال في سندها أو دلالتها أو فيهما معاً.

وأمّا السند فلا بأس به؛ لأنّ عمر بن حنظلة من المعاريف الذين لم يرد في حقهم قدح.

نعم، يناقش في دلالتها بأنّ ما قبل هذا الكلام قرينة جليّة على أنّ المراد بالحكم القضاء وفصل الخصومة، وأنّ النظر في المصالح العامّة ورعايتها لم يكن في زمان صدور الأخبار من المقبولة وغيرها بيد المؤمنين حتّى يجعل الإمام ﷺ منصب الحكومة على الرعيّة لرواة أحاديثهم والناظر في حلالهم وحرامهم، بل ربّما يقال لا يستفاد من المقبولة النصب وجعل منصب القاضي المنصوب بحيث يجب على الخصم الحضور إذا أحضره للمرافعة بل غاية مدلولها النصب بنحو قاضي التحكيم،

---

١) وسائل الشيعة ١: ٣٤، الباب ٢ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ١٢.

بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إذا كانت جملة يعتدّ بها، وإن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم عليهم السلام وحرامهم عليهم السلام: وعرف أحكامهم عرفاً حقيقة. وأما قوله عليه السلام في المقبولة (فإذا حكم

بمعنى نفوذ قضائه إذا ترافع المتخاصمون إليه ورضوا أن يحكم في مرافعتهم، حيث لا يجوز الإغماض عن حكمه إذا حكم.

وهذا الكلام وإن لا يخلو عن التأمّل، فإنّ ظاهر معتبرة سالم بن مكرم الجمّال هو النصب بمنصب القاضي في وجوب الترافع إليه وقبول حكمه إذا حكم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»[1] ووجه ظهوره أنّ تفريع وجوب الرجوع والتحاكم إليه على جعله عليه السلام قاضياً ظاهره إعطاء منصب القضاء، ولتمام الكلام محلّ آخر.

نفوذ قضاء المجتهد الانسداديّ وعدم نفوذه

ثمّ ذكر الماتن قدس سره أنّ نفوذ القضاء من المجتهد الانسداديّ على تقريره مقدّمات الانسداد على نحو الحكومة مشكل، فإنّ مثله لا يعرف الأحكام، ومعرفتها قيد للموضوع في ثبوت منصب القضاء.

أقول: لا فرق على مسلكه في حجيّة الأمارات من أنّ المجعول لها المنجّزية والمعذريّة دون اعتبار الأمارة علماً بالحكم الواقعيّ في الوقايع، فالانفتاحيّ أيضاً لا يعرف في الوقايع أحكامها وإن كان تنجّز التكاليف على تقدير ثبوتها في موارد

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣ ـ ١٤، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوباً منهم، كيف وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية، وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم عليهم السلام فصحة إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم.

الأمارات القائمة بها كافية في صدق العنوان، فالمجتهد الانسداديّ على تقرير الحكومة أيضاً يعرف تنجّزها في موارد الظنّ بها على تقدير ثبوتها واقعاً.

نعم على القول بأنّ اعتبار الأمارة اعتبارها علماً بالواقع فاللازم الاستشكال في ثبوت منصب القضاء للانسداديّ القائل بالحكومة، دون القائل بالكشف فضلاً عن الانفتاحيّ.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الترافع في ثبوت الموضوع في الوقايع المعلوم حكمها الواقعيّ وعدم ثبوته، وكذا فيما إذا كان منشأ الترافع والمخاصمة الاختلاف في نفس الحكم الشرعيّ المجعول في الواقعة مع علم الانسداديّ بالحكم الواقعيّ فيها داخل في مدلول معتبرة سالم بن مكرم، حيث إنّ الوارد فيها: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا»، فلا يكون نفس كون المجتهد انسدادياً قائلاً بانسداد باب العلم والعلميّ في معظم الوقايع، وتقرير مقدّماته على نحو الحكومة لا يمنع عن نفوذ حكمه في الاختلاف والترافع في الموضوعات أو بعض الأحكام المشار إليها، ولا يحتاج إلى دعوى عدم القول بالفصل، غاية الأمر لا ينفذ حكمه في غير الموردين، لعدم علمه في غيرهما كما هو ظاهر الفرض.

وأمّا التجزّي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

الأوّل: في إمكانه[١]. وهو وإن كان محل الخلاف بين الأعلام إلّا أنه لا ينبغي الإرتياب فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركاً، والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة، عقلية ونقلية، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الإطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقليات أو العقليات، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتنائه عليها، وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الإستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس

التجزّي في الاجتهاد

[١] قد قيل بعدم إمكان التجزّي في الاجتهاد أي في ملكة الاجتهاد، فالتجزّي في الاجتهاد بمعنى ان تستنبط بعض الأحكام من مداركها ويترك استنباط بعضها الآخر فإمكانه بل وقوعه ممّا لاكلام فيه، وموضوع البحث في المقام أن يكون الشخص له اقتدار على استنباط بعض الأحكام من مداركها كالمجتهد المطلق، وليس له اقتدار على استنباط جملة أخرى، فهذا هو الذي قيل بعدم إمكانه، لكون ملكة الاستنباط والاقتدار عليه أمر بسيط كساير الملكات، فلا يقبل التبعّض كما هو مقتضى بساطة الشيء، ولكن ضعفه ظاهر، فإنّ مسائل الفقه وأبوابها مختلفة بحسب المدارك، والمدارك تختلف بحسب السهولة والصعوبة، فربّ مسألة يكون المدرك فيها رواية أمر سندها ودلالتها مما لا صعوبة فيه، بخلاف بعض المسائل الأخرى، فإنّه ربّما تكون الروايات الواردة فيها متعدّدة مختلفة يحتاج إحراز تعارضها أو الجمع العرفيّ بينها إلى كثرة الخبرة والأنس بالخطابات الشرعيّة والروايات والتأمّل في المداليل، وقد تكون مسائل فيها استنباط الأحكام محتاجاً إلى ضمّ مقدّمة أو

كذلك، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي، للزوم الطفرة. وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكن بها من الإحاطة بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكة الإستنباط في جميعها، ويقطع بعدم دخل ما في سائرها به أصلاً، أو لا يعتني باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للإطمئنان بعدم دخله، كما في الملكة المطلقة، بداهة أنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى.

الثاني: في حجية ما يؤدي إليه على المتصف به، وهو أيضاً محل الخلاف، إلّا أن قضية أدلة المدارك حجيته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً، وكذا ما دلّ على حجية

مقدّمات عقليّة، ويختلف الأشخاص بحسب قصور الباع وطوله بالإضافة إلى تنقيح تلك المقدّمات وتطبيقها على مواردها، فيوجب كلّ ذلك حصول الاقتدار وحصول بعض مرتبة منه قبل حصول مرتبة أُخرى إلى أن تكمل المرتبة العليا، وليس المراد أنّ حصول مرتبة منه من المقدّمة لحصول مرتبة أعلى منه كما هو ظاهر الماتن ﷺ حيث ذكر لزوم التجزّي، وعدم حصول الاجتهاد المطلق بدونه عادة، وعلّله بلزوم الطفرة.

وعلى الجملة الاقتدار على استنباط أحكام المعاملات وتعيين المشروع منها عن غير المشروع غير الاقتدار على استنباط ما يعتبر في العبادات والتكاليف المتعلّقة بها، حيث إنّ المدار في جلّ المعاملات أي العقود والإيقاعات لقلّة الخطابات الشرعية الواردة فيها سهلة تبتني في غالبها على بعض الخطابات من الآيات والروايات والقواعد العامّة، فيكون الاقتدار على الاستنباط فيها غير ملازم لحصول الاقتدار على الاستنباط في العبادات والفروع الجارية فيها، حيث إنّ الروايات فيها كثيرة وفي غالبها مختلفة كما

خبر الواحد، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض.

الثالث: في جواز رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها، وهو أيضاً محل الإشكال، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمّه أدلة جواز التقليد، ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع إلى مثله أيضاً، وستعرف إن شاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة.

وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدة بها واجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً أنه ممن عرف أحكامهم، كما مر في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام.

أشرنا إليها، وإن شئت فلاحظ الاقتدار على مسائل علم وتنقيحها غير الاقتدار على العلم بمسائل علم آخر، وكذلك الاقتدار في مسائل علم واحد.

ثمّ إنّه لا ينبغي التأمّل في أنّ المتجزي مع اجتهاده الفعليّ في بعض المسائل كالمجتهد المطلق يجوز له العمل باجتهاده، كما هو مقتضى اعتبار العلم والأمارة والأصول حيث إنّ المفروض أنّ المتجزّي يعتمد في تلك المسائل على العلم والأمارة بعد الفحص اللازم فيها، ومع فقدها يعتمد على الأصل، كما لا يبعد أن يعتمد العاميّ ويرجع إليه فيها في تلك المسائل إذا لم يعلم مخالفة نظره لمجتهد آخر مساوٍ له أو مجتهد مطلق ـ تفصيلاً أو إجمالاً ـ كما هو مقتضى أدلّة جواز التعلّم والأخذ بمعالم الدين من العارف بها الثقة المأمون، ولا يبعد نفوذ قضائه أيضاً فيما حصّله من أحكام الوقايع وكيفيّة الحكم المعتبر، حيث يعمّه قوله عليه‌السلام : يعلم شيئاً من قضاياهم ويروى أحاديثهم وينظر في حلالهم وحرامهم، إذا كان بمقدار معتدّ به، لا مثل استنباط مسائل قليلة معدودة كما لا يخفى.



فصل

لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربيّة في الجملة، ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع إلى ما دوّن فيه، ومعرفة التفسير كذلك[١].

العلوم التي تعدّ من مبادئ الاجتهاد

[١] تعرّضوا في مباحث الاجتهاد لما يتوقف عليه من العلوم المعدودة من مباديه، وذكر الماتن ﷺ من المبادئ وعدّ كغيره من مبادئ الاجتهاد علوم العربيّة، فإنّ المستند للأحكام الشرعيّة الفرعيّة في غالبها الكتاب والسنة يعني الأخبار المأثورة من المعصومين (صلوات الله وسلامه عليهم)، ومن الظاهر أنّ استظهار أيّ حكم في الوقايع منهما يتوقّف على العلم بمعاني اللغات ومفاد الهيئات التركيبيّة على اختلافها، والمتكفّل لذلك علم اللغة والصرف والنحو، ولا يعتبر حضور الذهن بها في الاجتهاد، بل بحيث لو راجع إلى الكتب المدوّنة فيها تمكّن من معرفتها، وليس لازم ذلك اعتبار قول اللغويّ أو النحويّ في نفسه، بل المراجعة إلى تلك الكتب ربّما يوجب تعيين ظهور الآية أو الخبر الموضوع للاعتبار بعد الفحص عن القرينة على خلافه أو إحراز عدم المعارض له.

وقد ذكر من تلك العلوم علم التفسير، فإنّ معرفته أيضاً من مبادئ الاجتهاد، والمراد من معرفته التمكّن من عرفانه ولو بالمراجعة إلى مصادره، فإنّ التفسير يطلق على معنيين؛ أحدهما: تعيين المراد من المجمل والمتشابه، والثاني: تعيين المراد فيما يكون على خلاف ظاهر الآية أو بيان أن المراد المعنى العامّ، يعمّ غير معنى ظاهره.

وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورة أنه ما من مسألة الا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الأخباري، وتدوين تلك القواعد

وممّا ذكر يعلم أنّ التفسير لابدّ من أن يكون دليله نفس الكتاب المجيد أو من السنة والأخبار المعتبرة والنقل المتواتر الإجماليّ، وهذا النحو من الدليل لا يتعرّض له تماماً في الكتب المرسومة في التفسير، فلابدّ للمجتهد من معرفة مصادره ولو من غير كتب التفسير من كتب الأخبار، وأمّا تشخيص ظواهر الآيات من حيث المواد والهيئات التركيبيّة، وهيئات الألفاظ الواردة من المشتقات فقد تقدّم أنّ المتكفّل لمعرفتها علوم العربيّة.

وقد ذكر ﷺ أنّ عمدة ما يتوقف عليه الاجتهاد هو معرفة المسائل الأصوليّة وتنقيح نتايجها، فإنّه ما من مسألة فرعيّة في الفقه يتوقّف استنباط الحكم الشرعيّ فيها على ضمّ مقدّمة أو مقدّمات أُحرزت في علم الأُصول وتحسب من نتايج مسائله، وتدوين تلك المسائل مستقلاً وتسميتها بعلم الأصول أو تنقيحها في الكتب الفقهيّة تمهيداً لمسائلها من غير تدوينها في كتاب مستقلّ وتسميتها بعلم الأُصول غير فارق، حيث إنّ تدوين تلك القواعد وجمعها في كتاب مستقلّ ليس إلّا كجمع مسائل الفقه وبيان أدلّتها في كتاب مستقلّ. وكذا الحال في غيرها من العلوم، فليس للأخباريّ الدعوى لكون علم الأُصول بدعة إلّا تحاشي تدوين تلك المقدمات مستقلاً لا إنكار أصلها رأساً.

وقد ذكرنا أنّ التدوين مستقلاً لا يدخل في موضوع البدعة، ودعوى أنّ الاجتهاد والفقاهة كان في الصدر الأوّل ولم تكن تلك القواعد كما ترى، فإنّ جملة من تلك القواعد كحجيّة الظواهر والأخبار والعلاج في التعارض بين الأخبار وغير ذلك

المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة، وعدم تدوينها في زمانهم ﷺ لا يوجب ذلك، وإلّا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة.

وبالجملة لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها إلّا الرجوع

كانت في الصدر الأوّل ولم تكن مدوّنة في كتاب مستقلّ، وبعض القواعد كمباحث الاستلزامات، كمسألة اقتضاء النهي عن معاملة أو عبادة ومسألة جواز اجتماع الأمر والنهي كانت في أذهان الفقهاء في ذلك الزمان بصورة الارتكاز، فإنّهم أيضاً يرون أنّ مقتضى النهي عن التصرف في ملك الغير والأمر بالوضوء أو الاغتسال أو الصلاة في ملك الغير يرفع اليد عن إطلاقات خطابات الأمر بها بخطاب النهي، ولكن بما أنّه حدث في الأزمنة المتأخرة شبهة إمكان الأخذ بالإطلاق في كلّ من خطابي الأمر والنهي صارت مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم جوازه بالصورة الفعلية، وأنّهم يفهمون من مثل قوله سبحانه **﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾**(١) وجوب الوضوء ومن مثل قوله ﷺ: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل»(٢) وجوب الغسل، ووقع في كلام المتأخرين أنّ الأمر في مثل هذه الموارد إرشاديّ وليس بمولويّ، فادعى بعضهم أنّ الأمر فيها مولويّ غيريّ، لأنّ الأمر بالشيء وإيجابه يستلزم إيجاب مقدّمته، والكلام وقع في صحة أحد النظرين والثمرة بينهما، فأُخرجت مسألة مقدّمة الواجب و البحث عن الملازمة بين الإيجابين بصورة فعليّة إلى غير ذلك.

ثمّ إنّ الماتن ﷺ لم يتعرض لعلم المنطق، ولم يذكر أنّه من مبادئ الاجتهاد، ولعلّه لكون ما هو لازم في الاجتهاد من كلّية الكبرى وكون صغراها موجبة ونظائر

---

١) سورة المائدة: الآية ٦.

٢) وسائل الشيعة ٣:٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

إلى ما بني عليه في المسائل الأصولية، وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد، مجتهداً كان أو أخبارياً. نعم يختلف الإحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنة والأشخاص، ضرورة خفة مؤونة الاجتهاد في الصدر الأول، وعدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة، مما لا يكاد يحقق ويختار عادة إلّا بالرجوع إلى ما دوّن فيه من الكتب الأصولية.

ذلك من الضروريّات والواضحات لا يحتاج إلى إقامة البرهان، ولا يتوقّف الاجتهاد على معرفة الاصطلاحات فيها من التسميّة بالشكل الأول في القياس، وكون القضية الموجبة اسمها صغرى، والمحمول الموضوع في القضية الكليّة مع محمولها كبرى، إلى غير ذلك من المصطلحات، كما أنّه لم يتعرض لعلم الرجال ولزوم معرفتها في الاجتهاد ولعلّه ليس هو في الاصطلاح من العلوم، ولكن بما أنّ المدرك في معظم المسائل الفقهيّة الأخبار المأثورة عن المعصومين عليهم السلام ، وكما نحتاج في معرفة مداليلها إلى معرفة العلوم العربيّة كذلك نحتاج في معرفة أسانيدها وتمييز رواتها إلى عرفان الرواة ورجال الطبقات، هذا بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأخبار المخرجة في كتب الأخبار المعروفة في غالبها داخلة في عنوان أخبار الآحاد، ولا يعتبر منها ما لم يكن مقترناً بقرينة موجبة للعلم بصحتها والوثوق بها غير أخبار الثقات والعدول والحسان.

نعم لو التزم أحد بأنّ الأخبار المخرجة في تلك الكتب هي قول المعصوم عليه السلام ، وإنّما ذكر السند لها للزينة وخروجها عن صورة المقطوعة والمرفوعة والمرسلة، كما زعم ذلك جلّ الأخباريين، أو التزم بأن كلّ ما عمل به المشهور من أخبارها يكشف عملهم عن إحرازهم القرينة على صحّتها، وما تركوها كاشف عن إحرازهم القرينة على خلاف ذلك، فلا تكون حاجة إلى علم الرجال، ولكن شيء من الالتزامين لم يتمّ

. . . .

له دليل ووجه يمكن الاعتماد عليه، وتمام الكلام في مقدّمات الطبقات، وأمّا الاعتذار بعدم كون علم الرجال علماً بالمعنى المصطلح فلا يفيد شيئاً، فإنّ علم اللغة أيضاً ليس علماً بالمعنى المصطلح مع أنّه داخل في المراد من العلوم العربيّة.



فصل

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليّات[١].

التخطئة والتصويب

[١] لا ينبغي التأمّل ولا خلاف في التخطئة في العقليّات سواء كانت عقليّة محضة كامتناع إعادة المعدوم وإمكان إعادته، وامتناع الجزء الذي لم يتجزّأ أو إمكانه، حيث لا يعقل التصويب عن القائلين بكلّ من الإمكان والامتناع؛ لاستلزامه كون شيء ممكناً وممتنعاً، أو كانت من العقليات التي لها دخل في استنباط الأحكام الشرعيّة كمسألة جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد من جهتين ـ سواء كانت الجهتان اتحاديّتين أو كان التركيب بينهما انضمامياً ـ فإنّ الاجتماع كذلك لا يمكن أن يكون ممكناً وممتنعاً، وإنّما وقع الخلاف بيننا وبين مخالفينا في الشرعيّات، حيث التزم مخالفونا فيها بالتصويب في الاجتهاد، فإن أرادوا أنّه ليس في الوقايع حكم شرعيّ مجعول مع قطع النظر عن الاجتهاد في حقّ جميع المكلفين في الوقايع، بل الحكم المجعول في حقّ كلّ مجتهد ومقلّديه ما يؤدّي إليه اجتهاده في المسائل، ولكن بما أنّ اللّه سبحانه يعلم ما يؤدّي إليه اجتهاد كلّ مجتهد جعل ذلك الحكم في حقّه من الأوّل، نظير ما قيل في الواجب التخييريّ من أنّ الواجب في حقّ كلّ مكلف واحد معيّن من الخصال وهو ما يعلم اللّه سبحانه أنّه يختاره.

وظاهر الماتن ﷺ إمكان التصويب بهذا المعنى وأنّه ليس بمستحيل إلّا أنّه مخالف لإجماع أصحابنا، وللأخبار المستفاد منها أنّ للّه في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الجاهل والعالم، وإن أرادوا أنّ الحكم المجعول في حقّ كلّ مجتهد يترتّب على فعليّة اجتهاده بأن لا يكون في كلّ واقعة حكم مجعول قبل اجتهاده، وإنما يثبت الحكم في الواقعة بعد اجتهاده، بمعنى أنّ اللّه يكتب بعد اجتهاده ما أدّى إليه اجتهاده

واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً، وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكم يؤدي إليه الإجتهاد تارة وإلى غيره أخرى.

وقال مخالفونا بالتصويب، وأن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى، ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة إلّا إذا كان لها حكم واقعاً، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه

فهذا أمر غير معقول، حيث إنّه إذا لم يكن قبل اجتهاده حكم مجعول في حقّه فكيف يفحص عنه إلّا أن يلتزم بحكم إنشائيّ محض في كلّ واقعة والمجتهد يفحص عنه، ويصير ما يؤدّي إليه اجتهاده حكماً فعليّاً حقيقيّاً في حقّه سواء صادف ذلك الحكم الإنشائيّ المجعول أم يؤدّي إلى غيره، وذلك الحكم الإنشائيّ المحض مع قطع النظر عن العلم به ليس بحكم حقيقة، وهذا القسم من التصويب يلتزم به القائل باعتبار الطرق والأمارات على مسلك السببيّة والموضوعيّة، وربّما يشير إليه ما عن بعض أصحابنا من أنّ ظنيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم أي قطعيّة الحكم الفعلي.

نعم بناءً على مسلك الطريقيّة في الأمارات والطرق المعتبرة يقال بأنّ مؤدّيات الطرق أحكام شرعيّة طريقيّة لا نفسيّة، فيوجب عند إصابتها للواقع بلوغ الأحكام الواقعية النفسيّة بمرتبة الفعليّة فتكون منجزّة للواقع، ويمكن ـ كما تقدّم في بحث الأمارات ـ أنّ مؤدّياتها ليست بأحكام طريقيّة أيضاً، بل للأحكام الواقعيّة فعليّة تبلغ مرتبة التنجّز بقيام الطريق وإصابته الواقع فتكون الأمارات منجّزة، ولا يكون للواقع تنجّز عند عدم قيام الحجّة عليه، بل لا يكون للواقع فعليّة حينئذٍ.

أقول: الالتزام بإمكان كون المجعول في حقّ كلّ مجتهد واقعاً ما يؤدّي في علم اللّه اجتهاده إليه، وأنّ المجتهد يفحص عنه عند اجتهاده على قرار ما قيل في الواجب التخييريّ أمر غير معقول؛ لأنّ الاجتهاد عندهم هو تحصيل الظنّ بالحكم

من أدلته، وتعيينه بحسبها ظاهراً، فلو كان غرضهم من التصويب هو الإلتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء ـ بأن تكون الأحكام المؤدي إليها الاجتهادات أحكاماً واقعية كما هي ظاهرية ـ فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار، وإجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل،

الشرعيّ، والظنّ ينافي فرض العلم به، فاللازم أن يكون ما تعلّق به الظنّ غير ما تعلّق العلم والجزم به، أضف إلى ذلك أنّ ما ذكر البعض في الواجب التخييري باطل، فإنّه إذا لم يختر المكلّف من الخصال شيئاً فلا يكون في حقّه تكليف أيضاً، كالمجتهد الذي لم يجتهد في الحكم الشرعيّ في الوقايع أصلاً مع تمكّنه منه حيث لا يكون في حقّه في الوقايع حكم وتكليف أصلاً مع كونه متمكّناً منه لكونه ذا ملكة الاجتهاد.

واللازم على القائل بالتصويب أن يلتزم باعتبار الطرق والأمارات على نحو السببيّة والموضوعيّة، أو يلتزم بالمصلحة السلوكيّة بحيث يكون العمل بالأمارات والطرق عدلاً حقيقة للواقع على تقدير خطئها عن الواقع، لا أن يكون صلاح اعتبارها مجرّد تسهيل الأمر على المكلّفين، بحيث يكون العمل عليها عند خطئها عذراً في مخالفة الواقع ما لم ينكشف الخطأ على ما تقدّم في بحث إمكان التعبّد بالأمارات حتّى في صورة الوصول إلى الواقع بالعلم الوجدانيّ، وفي الواقع والحقيقة تكون المصلحة في اعتبارها لا في العمل بها كما بيّنا[1] هناك.

والروايات الواردة في وجوب طلب العلم بمعالم الدين وعدم كون الجهل بها ـ مع التمكّن من تحصيل العلم بها والعمل عليها ـ عذراً، والأمر بالاحتياط في الشبهات والترغيب إليه فيها، ومقتضى إطلاقات خطابات الأحكام والتكاليف،

---

١) مصباح الأصول ٣: ٤٤٥.

إلّا أنه غير محال، ولو كان غرضهم منه الإلتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر، إلّا أن يراد التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأن المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وإنشاءً، إلّا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاءً، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة

ثبوتها في حقّ كلّ مكلّف حتى في صورة الجهل وإمكان الوصول إلى رعايتها ولو بالاحتياط في موارد احتمالاتها.

والأحكام الظاهريّة في موارد الجهل بها التي تكون مفاد الأُصول الشرعيّة لا توجب رفع اليد عن إطلاقاتها؛ لما بيّناه من عدم المنافاة بين التكليف الواقعيّ والترخيص الظاهريّ مع عدم الوصول إليه بعد الفحص وعدم وجدان ما يدلّ عليه.

وقد يقال[١]: بعدم تحقق التخطئة في موارد الأُصول الشرعيّة بل مطلق الأُصول العمليّة، فلا يكون مجتهد يعمل بالأصل العمليّ في مورد مخطئاً ومجتهد آخر لا يعمل به مصيباً، كما إذا رأى مجتهد عدم اعتبار الأخبار الحسان ويعمل في مواردها بالأصل العمليّ، ويرى مجتهد آخر اعتبار تلك الأخبار ويأخذ بها ويترك الأصل العمليّ، فلا يكون أحدهما مخطئاً والآخر مصيباً، بمعنى أنّ كلّ واحد يعمل على وظيفته، فإنّ الأخبار الحسان لو كانت معتبرة واقعاً إنّما يكون اعتبارها مع وصول ذلك الاعتبار إلى المكلّف، ومع فحص المجتهد وعدم وصوله إلى ما يدلّ

---

١) دروس في مسائل علم الأصول ٣: ١٠٧.

بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى، وربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم.

نعم بناءً على اعتبارها من باب الطريقية، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق والأمارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية، ولو قيل بكونها أحكاماً طريقية، وقد مر غير مرة إمكان منع كونها أحكاماً كذلك أيضاً، وأن قضية حجيتها ليس إلّا تنجز [تنجيز] مؤدياتها عند إصابتها، والعذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلاً إلّا الحكم الواقعي، فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجز بل غير فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة، فتأمل جيداً.

على اعتبارها يكون موضوع الأصل العمليّ في حقّه فعليّاً بخلاف المجتهد الآخر.

أقول: إن أُريد ما ذكر من نفي التخطئة في موارد الأُصول العمليّة فله وجه، وإن أُريد غير ذلك فلا يمكن المساعدة عليه، كالالتزام بالتصويب فيما إذا كان مجتهد يرى اعتبار الاستصحاب مطلقاً في الشبهات الحكميّة، ثمّ تغيّر نظره إلى عدم اعتباره فيها فيأخذ بأصل البراءة في الموارد التي كان يستصحب التكليف، فإنّ الالتزام بعدم خطئه في كلتا الحالتين كما ترى. ونظير ذلك ما إذا كان نظره إلى قيام الطريق المعتبر إلى التكليف الواقعيّ، فكان يفتي به، ثمّ ظهر عدم اعتباره وأنّ المورد من موارد الأصل العملي، فإنّه لا يتحقّق موضوع الأصل العمليّ من حين تغيّر نظره، بل يكشف أنّ المورد كان من موارد الأصل العمليّ من الأوّل؛ لأنّ احتمال الخلاف كان من الأوّل موجوداً، فقد تخيّل أنّ ما قام في المسألة علم بالواقع اعتباراً، ثمّ ظهر أنّه لم يكن كذلك.



فصل

إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدّل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة، ولزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها[١].

اضمحلال الاجتهاد السابق

[١] إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدّل نظر المجتهد إلى نظر آخر أو زال نظره الأوّل من غير أن يستقرّ إلى نظر آخر فلا ينبغي التأمّل في أنّه لا عبرة بنظره السابق بالإضافة إلى الأعمال اللاحقة، بل يتعيّن عليه العمل فيها بنظره اللاحق مطلقاً أي بلا فرق بين أن يكون اجتهاده الأوّل والثاني من الجزم بالواقع أم لا، كما أنّ عليه الاحتياط في الأعمال اللاحقة فيما زال نظره السابق من غير استقرار نظره إلى شيء، فإنّ الاجتهاد الأوّل إن كان جزماً منه بالواقع فقد فرض زواله، وإن كان بحسبانه أنّ نظره السابق كان مدلول دليل معتبر، وقد فرض ظهور أنّه ليس بمدلول دليل معتبر بالظفر بالمقيّد أو المخصّص أو القرينة على خلاف مدلوله أو بالظفر بالمعارض أو ظهور ضعف سنده، وإن كان بالاعتماد على الأصل الشرعيّ فقد تبيّن أنّ المورد ليس من موارد ذلك الأصل، ويلزم عليه العمل بنظره اللاحق إذا فرض تبدّله إليه، ولزوم الاحتياط مع زوال نظره السابق وعدم استقراره إلى نظر آخر حيث إنّه مع التبدّل يكون نظره اللاحق مستنداً إلى الحجة المعتبرة، ومع زواله وعدمه تكون الشبهة بالإضافة إليه قبل الفحص، فيلزم عليه الاحتياط إلى أن يصل إلى حجّة شرعيّة على التكليف أو عدمه، أو أن يصل إلى الاعتماد على الأصل العمليّ سواء كان مثبتاً للتكليف أو نافياً له.

وإنّما الكلام في المقام في بقاء اعتبار الاجتهاد الأوّل بالإضافة إلى الأعمال

وأما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد، فلابد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض في الصلاة وغيرها، مثل: لا تعاد، وحديث الرفع، بل الإجماع على الإجزاء في العبادات على ما ادعي.

السابقة فلا يكون عليه التدارك ولا لمقلّديه، أو يلزم تداركها على طبق الاجتهاد الثاني من إعادتها أو قضائها أو بغير ذلك من التدارك كتجديد المعاملة السابقة، ويكون التدارك بعنوان الاحتياط المشار إليه على تقدير زوال الاجتهاد السابق وعدم استقرار نظره إلى أمر معيّن.

فقد ذكر الماتن ﷺ أنّ مقتضى القاعدة لزوم تدارك الأعمال السابقة على طبق الاجتهاد اللاحق إلّا في موارد قيام الدليل على الإجزاء والصحة مع الخلل المحرز بالاجتهاد الثاني، كحديث: «لا تعاد»[1] في باب الصلاة وحديث الرفع[2] في الصلاة وغيرها، وكالإجماع على ما ادّعى في العبادات صلاة كانت أو غيرها، وعلّل ﷺ كون عدم الإجزاء مقتضى القاعدة بأنّه إن كان الاجتهاد الأوّل من الجزم بالحكم فقد اضمحلّ ولم يكن في مورد الاجتهاد الأوّل إلّا التكليف والحكم الواقعيّ، فشأن ذلك الجزم هو المعذوريّة في المخالفة، لا صحة العمل الذي كان مع الخلل بحسب الاجتهاد اللاحق سواء كان العمل من قبيل المعاملة أو غيرها، والمراد بالمعاملة العقود والإيقاعات.

وإن كان الاجتهاد السابق بحسبان طريق معتبر فيه، ثمّ ظهر الخلاف وأنّه لم يكن في البين طريق معتبر، كما في موارد الظفر بالمعارض أو القرينة على خلاف مدلوله

---

١) وسائل الشيعة ٥: ٤٧١، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

٢) وسائل الشيعة ١: ٣٧١ ـ ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحلّ واضح، بداهة أنه لا حكم معه شرعاً، غايته المعذورية في المخالفة عقلاً، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض، بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار

أو لخلل في السند وغير ذلك، بلا فرق بين القول بأنّ معنى اعتبار الأمارة جعل المنجزيّة والمعذريّة لها أو جعل مؤدّاها حكماً طريقيّاً ظاهريّاً، فإنّ الغرض من جعل الحكم الطريقيّ تنجيز الواقع عند إصابته والعذر في المخالفة عند الخطأ، من غير أن يوجب انقلاباً في الحكم الواقعيّ في الواقعة بحيث يصحّ العمل معه، بلا فرق بين الاجتهاد في متعلّقات التكاليف والأحكام أو في نفس التكاليف والأحكام، والمراد من متعلّقات التكاليف العبادات، ومن متعلّقات الأحكام العقود والإيقاعات أو غيرهما مما اعتبر في ناحية موضوع الحكم قيداً كالتذكية في الحيوان.

وقد فصّل صاحب «الفصول» ﷺ بين المتعلّقات ونفس التكاليف والأحكام بأنّ المتعلّقات لا تتحمّل اجتهادين، بخلاف نفس التكاليف والأحكام فيكون ـ في موارد تبدّل الرأي ـ الحكمُ هو الإجزاء بالإضافة إلى الأعمال السابقة بخلاف التبدّل وزوال الرأي السابق في نفس الأحكام حيث يحكم بعدم الإجزاء، ويأتي التعرّض لعدم تمام هذا الفرق، وقد ذكر الماتن ﷺ في ذيل كلامه أمرين:

أحدهما: أنّ الخلاف في موارد تبدّل الرأي أو زوال الرأي السابق في الإجزاء إنّما هو على مسلك الطريقيّة في الأمارات، وأمّا بناءً على مسلك الموضوعيّة والسببيّة في اعتبارها فلا مجال لاحتمال عدم الإجزاء، فإنّه على ذلك المسلك لا يكون في الواقعة حكم غير مؤدّى الاجتهاد السابق، وبالإضافة إلى الوقايع المستقبلة الحكم الواقعيّ فيها ما يكون على طبق الرأي اللاحق، نظير تبدّل المكلّف

الأمارات من باب الطريقية، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقية، أم لا على ما مرّ منّا غير مرة، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد، ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في الفصول، وأن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام، إلّا حسبان أن الأحكام قابلة للتغيّر والتبدل، بخلاف المتعلقات والموضوعات، وأنت خبير بأن الواقع واحد

من موضوع حكم إلى موضوع حكم آخر، فإنّ الاختلاف فيها لتبدّل الموضوع نظير اختلاف موضوع وجوب القصر ووجوب التمام.

والآخر: أنّه إذا كان مستند الرأي في السابق التمسّك بالأصول العمليّة الشرعيّة كالاستصحاب وأصالة البراءة يحكم بالإجزاء مع إحراز متعلّق التكليف بالاستصحاب أو بأصالة الحليّة أو الطهارة، واعتمد في الحكم بالإجزاء على ما ذكر في بحث الإجزاء من أنّ جريان الاستصحاب في شيء يكون قيداً لمتعلّق التكليف يثبت أنّ المعتبر فيه أعمّ من وجود ذلك الشيء واقعاً أو تعبّداً، كما هو مقتضى الاستصحاب وقاعدة الحليّة أو الطهارة، أو يثبت أنّ متعلّق التكليف مطلق بالإضافة إلى وجود الشيء الفلانيّ وعدمه، كما هو مقتضى أصالة البراءة الجارية عند السهو عن الجزء أو الشرط ونسيانهما، بل حتّى في صورة الجهل على وجه ذكره في بحث الشكّ في جزئيّة الشيء أو شرطيّته في بحث الأقلّ والأكثر.

أقول: إذا قام دليل على إجزاء عمل في مورد ـ كحديث «لا تعاد» في موارد الخلل في الصلاة ـ يكون مدلوله عدم الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة في صورة الجهل بالموضوع، وأمّا مع العلم بالموضوع والجهل بالجزئيّة والقيديّة يكون مفاده جعل البدل في مقام الامتثال، كما أوضحنا ذلك عند التكلّم في مفاد الحديث، وأيضاً يحكم بالإجزاء في موارد اعتبار العلم بالشيء في اعتباره قيداً لمتعلّق

فيهما، وقد عيّن أولا بما ظهر خطأه ثانياً، ولزوم العسر والحرج والهرج والمرج المخلّ بالنظام والموجب للمخاصمة بين الأنام، لو قيل بعدم صحة العقود والإيقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني، ووجوب العمل على طبق الثاني، من عدم ترتيب الأثر على المعاملة وإعادة العبادة، لا يكون إلّا أحياناً، وأدلة نفي العسر لا ينفي إلّا خصوص ما لزم

التكليف، كما في مانعيّة نجاسة الثوب أو البدن في الصلاة حيث إنّ المانعيّة لم تثبت لواقع إصابة القذارة لهما، بل على إحراز اصابتها، وفي غير هذين الموردين لا يكون الإجزاء بالإضافة إلى الأعمال السابقة، ولكن مع ذلك يظهر الحكم بالإجزاء في موارد تبدّل الرأي في العبادات، وكذا في العقود والإيقاعات من جملة من الأعلام، ويستفاد ذلك مما ذكره أيضاً في العروة في المسألة الثالثة والخمسين من مسائل الاجتهاد والتقليد، والمفروض في تلك المسألة وإن كان تقليد العاميّ ـ بعد موت مجتهده ـ مجتهداً آخر يخالف رأيه رأي المجتهد الذي قلّده أوّلاً، إلّا أنّ ما ذكره فيه ليس لدليل يختصّ ذلك الفرض بل يجري في فرض تبدّل الرأي على ما يأتي بيانه.

قال ﷺ في تلك المسألة: إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسبيحات الأربع واكتفى بها أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضربة واحدة، ثمّ مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة، ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة، نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني، وأمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة، ثمّ مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا الحال في الحلّية

منه العسر فعلاً، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، ولزوم العسر في الأحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني في الأعمال السابقة، وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة.

والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع وإباحة الأكل، وأمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا.

وظاهر كلامه ﷺ أنّه يحكم بالإجزاء في موارد العبادات والعمل بمقتضى الاجتهاد الأوّل بالإضافة إلى الأعمال السابقة، وإنّما اللازم مراعاة فتوى الآخر بالإضافة إلى الأعمال الآتية، وكذا الحال بالإضافة إلى المعاملات أي العقود والإيقاعات، وأمّا في غير العبادات وغير العقود والإيقاعات فلابدّ من رعاية فتوى الآخر حتى بالإضافة إلى السابق كما في الحكم بطهارة الغسالة وجواز الذبح بغير الحديد، فإنّه لو بقي الحيوان المذبوح أو تلك الغسالة يحرم أكله ولا يجوز بيعه ويحكم بنجاسة الغسالة.

أقول: يستدلّ على الإجزاء في الاجتهاد الأوّل بالإضافة إلى الأعمال السابقة بوجوه:

الوجه الأول: أنّ الاجتهاد اللاحق لا يكشف عن بطلان الأعمال السابقة بكشف وجدانيّ بل المحتمل حتى بعد الاجتهاد الثاني أن تكون الوقايع في علم اللّه على طبق الاجتهاد الأوّل، وعلى ذلك يمكن دعوى عدم سقوط الاجتهاد الأوّل عن الاعتبار بالإضافة إلى الأعمال الماضيّة، وإنّما المحرز عدم ترتيب أثر عليه بالإضافة إلى الأعمال المستقبلة حيث زال أو تبدّل بالاجتهاد الثاني، والمعلوم من اعتبار الاجتهاد الثاني هو هذا المقدار.

وبالجملة لا يكون التفاوت بين الأحكام ومتعلقاتها، بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيناً ولا مبيناً، بما يرجع إلى محصل في كلامه ـ زيد في علو مقامه ـ فراجع وتأمل.

والجواب عن ذلك بأنّ الاجتهاد الأوّل بعد زواله لا يكون، ليكون حجّة بالإضافة إلى الأعمال السابقة، بخلاف الاجتهاد الثاني فإنّه تعلّق بالحكم حتّى بالإضافة إلى تلك الأعمال وحكم وقايعها، فاللازم أن يستند في عدم تدارك الأعمال السابقة إلى حجّة، وبما أنّ الاجتهاد الثاني تعلّق بحكم الواقعة من الأوّل فاللازم اتّباع ذلك.

وبتعبير آخر الاجتهاد السابق لا يزيد على العلم الوجدانيّ والاعتقاد الجزميّ بالموافقة في تلك الوقايع، وكما أنّه إذا زال الاعتقاد السابق وتبدّل إلى العلم بالخلاف أو بالشكّ الساريّ فاللازم اتّباع الطريق الفعليّ، أو ملاحظة القواعد عند تبدّله إلى الشكّ الساريّ، هذا بالإضافة إلى نفس رأي المجتهد ونظره السابق، وأمّا بالإضافة إلى مستنده فقد ظهر بالاجتهاد الثاني أو بزواله أنّه لم يكن موضوع الاعتبار، بل كان مجرّد الاعتقاد والغفلة في تشخيص موضوع الاعتبار عند الاجتهاد واستنباط حكم الواقعة، غايته أنّها عذر ما لم ينكشف الحال.

الوجه الثاني: ما يذكر في المقام ونحوه من أنّ تدارك الأعمال السابقة في العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات يوجب العسر والحرج نوعاً، بحيث لولم يخلّ تداركها بنظام معاش العباد يقع الناس في العسر والحرج نوعاً، كما إذا تبدّل الرأي الأوّل أو زال بعد زمان طويل من العمل به، بل تدارك المعاملات ربّما يوجب الاختلاف بين الناس، ولزم الفحص عن مالك الأموال التي اكتسبها الناس بالمعاملات التي ظهر فسادها على طبق الاجتهاد الثاني أو التقليد الثاني، أو المعاملة معها معاملة الأموال المجهول مالكها، إلى غير ذلك من المحذور ممّا يقطع بعدم إلزام الشارع بمثل

وأما بناءً على اعتبارها من باب السببية والموضوعية، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول، عبادةً كان أو معاملةً، وكون مؤداه ـ ما لم يضمحل ـ حكماً حقيقة، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الإستصحاب أو البراءة النقلية، وقد ظفر في الإجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، وقد مر في مبحث الإجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك.

هذه التداركات التي كانت الأعمال حين وقوعها على طبق الحجّة المعتبرة في ذلك الزمان.

نعم لو بقي موضوع الحكم السابق كالحيوان المذبوح بغير الحديد مع إمكان ذبحه به يعمل في مثله على ما تقدّم في كلام صاحب العروة.

وقد أجاب عن ذلك الماتن ﷺ وغيره بأنّ أدلّة نفي العسر والحرج ناظرة إلى نفي العسر أو الحرج الشخصيّ، فيلتزم بالنفي في موارد لزومهما، ومسألة الاختلاف بين الناس في موارد المعاملات ترتفع بالمرافعات.

أقول: لا يخفى أنّ وجه الاستدلال ناظر إلى دعوى العلم والاطمينان بأنّ الشارع لم يلزم الناس بتدارك الأعمال السابقة، فإنّ لزومه ينافي كون الشريعة سهلة وسمحة، كما أنّه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة، نظير ما ادّعى من العلم والاطمينان بعدم لزوم الاحتياط على العاميّ في الوقايع التي يختلف المجتهدان أو أكثر في حكمها فيما إذا احتمل العاميّ أن الحكم الواقعيّ خارج عن اجتهادهما.

الوجه الثالث: دعوى سيرة المتشرعة على عدم لزوم تدارك الأعمال الماضيّة الواقعة في وقتها على طبق الحجّة المعتبرة من العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات، نعم لم يثبت اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء موضوع الحكم

. . . .

الوضعيّ السابق أو موضوع الحكم التكليفيّ، كما في مثل مسألتي الذبح بغير الحديد وبقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاًّ، وبقاء الشيء المتنجّس الذي كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً، ومن المقطوع عدم حدوث هذه السيرة جديداً من فتوى العلماء بالإجزاء، بل كانت سابقة ومدركاً لهذا الفتوى، كما يظهر ذلك من الروايات التي ذكر الإمام عليه السلام الحكم فيها تقيّة، حيث لم يرد في شيء من الروايات تعرّضهم عليهم السلام للزوم تدارك الأعمال التي روعيت فيها التقيّة حين الإتيان بها.

وعلى الجملة لا امتناع في إمضاء الشارع المعاملات التي صدرت عن المكلّف سابقاً على طبق الحجّة عنده، ثمّ ينكشف فسادها واقعاً ووجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلّا تعبّداً، كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح والطلاق من كافرين أسلما بعد ذلك، وانكشف لهما بطلان عقد النكاح، أو الطلاق الحاصل قبل إسلامهما، وكذا في مسألة التوارث قبل إسلامهما، وكما في مسألة الرجوع عن الإقرار الأوّل بالإقرار الثاني على خلاف الأوّل.

نعم فيما إذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيرة على الإجزاء، بل المحرز جريانها في موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجدانيّ، كما وقع ذلك في نفوذ القضاء السابق حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتّى فيما إذا عدل القاضي عن فتواه السابق، ولا ينافي الإجزاء كذلك في مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئة، وربّما يشير إلى الإجزاء التعبير بنسخ الحديث فيما إذا قام خبر معتبر عن إمام عليه السلام على خلاف الخبر السابق، كما في موثّقة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتّهمون بالكذب فيجيء

. . . .

منكم خلافه؟ قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»[1] فإنّ نسخ القرآن يكون بالتخصيص والتقييد والحمل على خلاف ظاهره بالقرينة كما هو مقتضى الجمع العرفيّ في موارده، والتعبير يشير إلى الإجزاء في موارده حتّى فيما إذا كان بين الحديثين صدر أحدهما أوّلاً ثمّ جاء بعد العمل به خلافه حتّى في موارد الجمع العرفيّ.

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٠٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

فصل
في التقليد

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيّات أو للالتزام به في الاعتقاديّات تعبّداً[١] بلا مطالبة دليل على رأيه، ولا يخفى أنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه، وإلّا كان بلا تقليد، فافهم.

---

[١] ظاهر كلام الماتن ﷺ أنّ التقليد عبارة عن تعلّم قول الغير ورأيه، ويكون داعيه إلى تعلّمه العمل به في الفرعيّات والالتزام به في الاعتقاديات تعبّداً أي بلا مطالبة دليل على رأيه وقوله، بمعنى أنّ المتعلّم والآخذ برأي الغير لا يطالب الدليل على رأيه وقوله، وهذا أحد الأقوال في تفسيره وبيان المراد منه، وقيل إنّه نفس الالتزام بالعمل بقول الغير، وعلى ذلك فلو أخذ رسالة مجتهد للعمل بما فيها في الوقايع التي يبتلى بها فقد حصل التقليد وإن لم يعلم بما في الرسالة من أحكام الوقايع فضلاً عن العمل بما فيها، وقيل إنّه نفس العمل بقول الغير، بمعنى أنّ العمل إذا استند إلى قول الغير ورأيه تحقّق التقليد.

ولا يخفى أنّ ما يأتي بأنّه يجب على المكلّف في الوقايع التي يبتلى بها أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً لا ينظر إلى ما ذكر من أنّ التقليد هو الالتزام بالعمل بقول الغير، ولا لمجرّد تعلّمه لغاية العمل به، فإنّ الوجوب المذكور من حكم العقل على ما يأتي، والذي يحكم به العقل مراعاة الأحكام والتكاليف الشرعيّة في الوقايع بالموافقة والطاعة إمّا بالوجدان ويحصل ذلك بالاحتياط، أو بالاعتبار والاعتماد على حجّة فعليّة وهي ما استنبطه من مدارك الأحكام والتكاليف بطريق مألوف كما في المجتهد، أو قول المجتهد وفتواه على تقدير تمام الدليل على جواز الاعتماد على فتوى الفقيه من العاميّ في مقام العمل.

وعلى الجملة حكم العقل في مقام الطاعة هو لزوم تحصيل المؤمّن للمكلّف

ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، يكون بديهياً جبلّياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، وإلّا لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً، لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنّةً، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلّا لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلته، وأغلب ما عداه قابل للمناقشة،

في الوقايع التي يبتلى بها، ولا يلزم في حكمه بلزوم تحصيله أن يكون سبق التعلّم على العمل، وأن يكون عمله بدونه قبله من العمل بلا تقليد، حيث إنّه إذا عمل العاميّ في واقعة عملاً برجاء أنّه عمل بالواقع والوظيفة، ثمّ ظهر له بعد العمل أنّه على طبق فتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه كفى ذلك في حكم العقل المتقدّم، وعدم سبق التقليد على العمل لا يضرّ في الفرض، فاستشهاد الماتن ﷺ بأنّ التقليد عبارة عن تعلّم الوظيفة للعمل لا نفس العمل بقول الغير وإلّا كان العمل الأوّل بلا تقليد كما ترى، هذا كلّه بالإضافة إلى حكم العقل.

وأمّا الأدلّة والخطابات الشرعيّة فقد ذكرنا سابقاً أنّ وجوب تعلّم الأحكام والتكاليف بالإضافة إلى الوقايع التي يبتلى بها المكلّف أو يحتمل ابتلاءه بها طريقيّ، بمعنى أنّ الغرض من إيجاب التعلّم إسقاط الجهل بالتكليف عن العذريّة في صورة إمكان تعلّمه، فهذه الأدلّة منضمّاً إلى الروايات الواردة في إرجاعهم ﷺ الناس إلى رواة الأحاديث وفقهاء أصحابهم كافية في الجزم في أنّ لزوم تعلّم الأحكام في الوقايع التي يبتلي بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه يعمّ التعلّم من فقهاء رواة الأحاديث، فلا يكون الجهل مع إمكان التعلّم من الفقيه عذراً في مخالفة التكليف وترك الوظيفة.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره في العروة ـ من بطلان عمل العاميّ التارك للاحتياط والتقليد ـ بمعنى عدم الإجزاء به عقلاً، وأنّه لو كان مع تركهما مخالفة التكليف

لبعد تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة، مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية الإرتكازية، والمنقول منه غير حجة في مثلها، ولو قيل بحجيتها في غيرها، لوهنه بذلك.

ومنه قد انقدح إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتمال

الواقعيّ لاستحقّ العقاب على تلك المخالفة، بخلاف ما إذا لم يكن تركهما موجباً لذلك، كما إذا عمل حين العمل برجاء أنّه الواقع، ثمّ علم بعده أنّه مطابق لفتوى من يجب عليه التعلّم منه، فإنّ الأمن وعدم استحقاق العقاب الحاصل بهذا الإحراز كاف في نظر العقل، وليس وجوب التعلّم قبل العمل كساير التكاليف النفسيّة على ما تقدّم.

وأمّا ما ذكره جمع من العلماء من اعتبار العمل بفتوى المجتهد حال حياته في جواز البقاء على تقليده بعد موته، وما ذكروه من عدم جواز العدول عن الحيّ إلى حيّ آخر مع العمل بفتوى الأوّل وجوازه بدونه لا يقتضي كون التقليد هو نفس العمل، فإنّ المتّبع في جواز الأول وعدم الجواز في الثاني ملاحظة الدليل فيهما ليؤخذ بمقتضاه؛ ولذا اعتبر في الجواز وعدمه العملَ فيهما مَنْ يرى التقليد هو الالتزام بالعمل أو التعلّم للعمل.

يقع الكلام في جواز التقليد في طريق إحراز العاميّ جوازه بنظره، ليمكن له التقليد، وفي جوازه للعاميّ بنظر المجتهد، وقد ذكر الماتن ﷺ أنّ جوازه في الجملة أي الفرعيّات ـ مع ملاحظة الأوصاف المعتبرة في المجتهد أو المحتملة اعتبارها ـ من الأوّليات التي تكون فطريّة لكلّ إنسان يعلم بثبوت الأحكام والوظايف الشرعيّة في الوقايع التي يبتلى بها أو يحتمل الابتلاء بها، ولأجل كون هذا فطرياً جبليّاً يجده كلّ عاميّ من نفسه، ولا يحتاج فيه إلى دليل يوجب علمه بجوازه، ولو كان علم العاميّ بجوازه موقوفاً على الدليل على إحرازه جوازه لانسدّ باب العلم بجوازه عليه

أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته، وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين.

وأما الآيات، فلعدم دلالة آية النفر[١] والسؤال[٢] على جوازه، لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تعبداً، مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسر به في الأخبار[٣].

مطلقاً أي ولو كان له حظ من العلم ما لم يكن له ملكة الاجتهاد، فإنّ استناد العاميّ في جوازه إلى التقليد يستلزم الدور أو التسلسل، فإنّ تقليده في مسألة جواز التقليد يتوقّف أيضاً على إحرازه جواز التقليد فيها.

وأمّا جواز رجوع العاميّ إلى المجتهد بنظر المجتهد فقد ذكر الماتن ﷺ أنّ العمدة في جوازه بنظر الفقيه هو الحكم الفطريّ أيضاً؛ لأنّ ما عداه من الوجوه القائمة عند المجتهد التي ذكروها غير تامّة، كالاستدلال على جوازه بالإجماع، فإنّ الإجماع مدركيّ لاحتمال أن يكون المدرك لاتفاقهم هو كون الرجوع أمراً فطريّاً ارتكازيّاً، وهذا حال الإجماع المحصّل، فكيف بالمنقول؟ وإن قيل باعتبار المنقول في غير مثل المقام، وممّا ذكر يظهر الحال في دعوى كون جواز التقليد على العاميّ من ضروريات الدين؛ لأنّ احتمال كونه من ضروريّات العقل وفطريّاته أولى من تلك الدعوى، وأيضاً يظهر الحال في دعوى سيرة المتديّنين، فإنّ سيرتهم ليست ناشئة من مستند شرعيّ غير ما ذكر من كون الجواز أمراً فطريّاً، وما استند في جوازه من بعض الآيات من الكتاب المجيد غير تامّ، فإنّ آية النفر لا دلالة لها على جوازه وأخذ قول

---

١) التوبة: ١٢٣.

٢) النحل: ٤٣.

٣) الكافي ١: ١٦٣، الباب ٢٠.

نعم لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة، حيث دلّ بعضها[1] على وجوب اتباع قول العلماء، وبعضها على أن للعوام تقليد العلماء، وبعضها على جواز الإفتاء مفهوماً مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقاً مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام.

النذير والفقيه تعبّداً، حيث إنّها في مقام إيجاب تعلّم الأحكام والتفقّه فيها ووجوب إبلاغها إلى السائرين بنحو الوجوب الكفائي، وآية السؤال في مقام إيجاب الفحص والتعلّم، ولعلّه لتحصيل العلم لا إيجاب التعبّد بجواب المسؤول، كما يشهد لذلك كون المسؤول هم أهل الكتاب والمسؤول عنه من الاعتقاديّات، ولو قيل بأن المسؤول هم الأئمّة عليهم السلام كما ورد في بعض الروايات فلا شبهة في اعتبار قولهم وكلامهم، وهذا خارج عن مورد الكلام في المقام.

نعم يتمّ الاستدلال على جواز التقليد بالروايات الواردة في جواز تقليد العاميّ بالمطابقة أو بالاستلزام أو بالمفهوم، كما فيما ورد في جواز الإفتاء مع العلم مفهوماً أو منطوقاً، فإنّ ما يدلّ على عدم جواز الإفتاء من غير علم ظاهر مفهوماً جواز الإفتاء بالعلم، وهذا الجواز يستلزم جواز التقليد، ونظير ذلك ما ورد في إظهاره عليه السلام أن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام، فإنّ مقتضاه جواز التقليد بالاستلزام؛ لأنّ افتاء شخص أو شخصين لا يوجب العلم بالواقع، بخلاف الأمر بإظهار الحقّ وحرمة كتمانه، فإنّه لا يدلّ على التعبّد بالإظهار والأخذ بالبيان، فإنّ الأمر بالإظهار وحرمة الكتمان لغاية ظهور الحقّ والعلم به، كما يقتضيه مناسبة الحكم والموضوع.

والحاصل أنّ الأخبار المشار إليها لكثرتها وتعدّد أسانيدها توجب القطع

---

١) الوسائل ١٨: ٩٨، الباب ١١.

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدلّ على جواز أخذه واتباعه.

فإنه يقال: إن الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز اتباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع، حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبداً، فافهم وتأمل.

بصدور بعضها عن الإمام عليه السلام، وإمضائهم جواز تقليد العاميّ في الفرعيّات ولو في الجملة، فيكون مخصّصاً لما دلّ على عدم جواز اتّباع غير العلم، وما دلّ على الذمّ على تقليد الغير من الآيات والروايات كقوله سبحانه: **﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾**[1] وقوله سبحانه: **﴿قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مهتدون﴾**[2] مع إمكان دعوى خروج التقليد في الفرعيّات من الفقيه عن مدلول الآيتين تخصّصاً لا تخصيصاً، فإنّ آية الذمّ على الاقتداء راجعة إلى رجوع الجاهل إلى مثله، وآية النهي عن اتّباع غير العلم ناظرة إلى النهي في الاعتقاديّات التي لابدّ من تحصيل العلم والمعرفة بها.

وأمّا قياس الفرعيّات بالاعتقاديّات في عدم جواز التقليد، بدعوى أنّ مع غموض الأمر في الاعتقاديّات لا يجوز التقليد فيها، فكيف يجوز في الفرعيّات مع سهولة الوصول إليها فلا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الأُصول الاعتقاديّة المطلوب فيها العلم واليقين والاعتقاد مسائل معدودة يتيسّر تحصيل العلم بها لكلّ شخص، بخلاف الفرعيّات التي لا يتيسّر الاجتهاد الفعليّ في مسائلها إلّا في كلّياتها للأوحديّ في طول عمرهم كما لا يخفى.

أقول: الحكم العقليّ الفطريّ وإن كان المنشأ في بناء العقلاء على الرجوع في

---

١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢) سورة الزخرف: الآية ٢٢.

وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وإن لم يكن كل واحد منها بحجة، فيكون مخصصاً لما دلّ على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد، من الآيات والروايات.

كلّ أمر يعرفه أهل خبرته إليهم، إلّا أنّ هذا البناء وحكم العقل قابل للردع عنه، حيث يمكن للشارع إلغاء التقليد في الحكم الشرعيّ الفرعيّ بالأمر بالاحتياط في كلّ واقعة لم يتفق العلماء الموجودون في عصره على نفي التكليف فيها، وإذا أمكن ذلك واحتمل العاميّ الردع فلا يفيده الحكم العقليّ الفطريّ، وقوله ﷺ: لولا ذلك الفطريّ عند العاميّ لانسدّ على العاميّ باب العلم بجواز التقليد، ممنوع؛ إذ اللازم على العاميّ علمه بجواز التقليد له في المسائل التي يبتلى بها، وهذا يحصل من الاستدلال، والاستدلال لا يتوقّف على تمكّنه وإحاطته بجميع ما يكون دليلاً للجواز عند الفقيه، بل على العاميّ أن يعتمد على علمه الحاصل من فتوى علماء عصره العدول المعروفين ومن كان قبل عصره، والجزم بأنّه لو منع الناس عن الرجوع إلى العلماء في تعلّم الفتوى والعمل به وأوجب عليهم الاحتياط لما أفتى هؤلاء بالجواز، وجواز الاقتصار بالعمل على طبق الفتوى المعتبر، وبهذا أيضاً يقنع نفسه في مسألة لزوم تحصيل العلم واليقين في الاعتقاديّات ورفع اليد عن حكم الارتكاز، بأنّه لولم يجب ذلك على الناس وجاز التقليد فيها لما أفتوا بوجوب تحصيل العلم واليقين والاعتقاد ولو بدليل يقنع نفسه.

وقد يقال: إنّه لولم يتمكّن العاميّ من تحصيل العلم بجواز التقليد كان اللازم في حقّه بحكم العقل هو الاحتياط في الوقايع بالأخذ فيها بأحوط الأقوال من العلماء المعروفين في عصره؛ لأنّه لا يعلم بثبوت تكاليف زائدة في حقّه في الوقايع التي

قال اللّٰه تبارك وتعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[1] وقوله تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾[2] مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقادية التي لابد فيها من اليقين، وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية، في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها

يبتلي بها غير ما أفتوا بها فيها ولو من بعضهم، فإنّ مقتضى العلم الإجماليّ بالتكاليف في موارد فتاويهم يوجب علمه الإجماليّ بثبوت التكاليف في حقّ المكلفين في الوقايع، وهذا الاحتياط على ما ذكرنا لا يوجب محذوراً على العاميّ من عسر فضلاً عن اختلال النظام.

ولكن لا يخفى أنّ انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالعلم الإجمالي الصغير لا ينفع فيما إذا كان احتمال التكليف بنفسه منجّزاً للتكليف كما في المفروض في المقام، حيث لا يتمكّن العاميّ من الفحص عن جميع الفتاوى في الوقايع ولا عن أدلّة الأحكام.

نعم إذا حصل له الوثوق والاطمئنان بعدم الدليل على التكليف في غير موارد فتوى العلماء المعروفين في عصره، مع اعتقاده وجزمه بأنّ الشارع لم يردع عن العمل بوثوقه واطمئنانه ذلك أمكن له ترك الاحتياط في غير موارد فتاوى علماء عصره بالتكليف، أو حصل الوثوق بفحص علماء عصره في مورد فتاويهم بنفي التكليف، وكان هو بنفسه عارفاً باعتبار الأُصول النافية.

وأيضاً ما ذكر الماتن ﷺ من الإيراد على دعوى الإجماع ونقله وإن كان صحيحاً إلّا أنّ عطفه ﷺ دعوى السيرة المتشرعة على الإجماع في عدم جواز الاعتماد عليها

---

١) الاسراء: ٣٦.

٢) الزخرف: ٢٣.

كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى لسهولتها، فباطل، مع أنه مع الفارق، ضرورة أن الأصول الاعتقادية مسائل معدودة، بخلافها فإنها مما لا تعد ولا تحصى، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر إلّا للأوحدي في كلياتها، كما لا يخفى.

لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه لو ثبتت السيرة المتشرعة وكونها حتّى في زمان المعصومين عليهم السلام لكان ذلك دليلاً جزمياً على عدم الردع عن السيرة العقلائيّة المعمولة بالإضافة إلى الأحكام الفرعيّة.

وأمّا الروايات فلا بأس بدلالتها ـ ولو بالالتزام في بعضها وبالمطابقة في بعضها الآخر ـ على جواز تعلّم العاميّ والعمل على طبقه في الأحكام الفرعيّة من العالم بها بالطرق المألوفة في الجملة، ويأتي التعرّض لذلك تفصيلاً.

وقد ظهر ممّا تقدّم استقلال العقل بعد اعتبار قول المفتي في حقّ العاميّ بأنّ المكلّف في الوقايع التي يبتلى بها إمّا أن يكون مجتهداً يعمل على طبق اجتهاده، أو مقلّداً يعمل على طبق فتوى المجتهد أو محتاطاً، وهذا التخيير بعد إحراز جواز الامتثال الإجماليّ حتى فيما إذا كان العمل عبادة، والاحتياط فيها موجباً لتكرار العمل؛ ولذا لا يجوز الأخذ بالاحتياط في العبادات إلّا مع إحراز جوازه ولو بالاجتهاد في هذه المسألة أو مع التقليد فيها، واعتبار قول المفتي في حقّ العاميّ كاعتبار خبر العدل والثقة في الأحكام طريقيّ يوجب تنجّز الواقع مع الإصابة والعذر عند موافقته وخطئه، فيختصّ اعتبار الفتوى بموارد الجهل بالحكم الواقعيّ، ولا يكون مورد التقليد في ضروريات الدين والمذهب، ولا في القطعيّات التي يعرفها العاميّ ولو بالتسالم عليه كأكثر المباحات.

نعم فيما يتردّد الحكم بين الإباحة والاستحباب أو بينهما وبين الكراهة فإن أراد

. . . .

الإتيان بقصد الاستحباب أو بقصد الكراهة كي ينال الثواب فعليه إحراز خصوص الحكم أو الإتيان بالرجاء واحتمال نيل الثواب؛ لئلا يكون عمله تشريعاً، وقد تقدّم مدلول أخبار وجوب طلب العلم وأنّه بالإضافة إلى الفرعيات طريقيّ.

بقي في المقام ما ربّما يتوهّم من أنّ العمومات الناهية عن اتّباع غير العلم والمتضمّنة للذمّ على اتّباع غيره رادعة عن التقليد كقوله سبحانه: **﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾**[١] وقوله سبحانه: **﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل اللّه وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾**[٢] إلى غير ذلك.

ولكنّ العموم أو الإطلاق لا يصلح رادعاً خصوصاً بالإضافة إلى السيرة المتشرعة والمشار إليها والأخبار المستفاد منها لزوم رجوع العاميّ إلى الفقيه، وقول الفقيه يكون من اتّباع العلم، والذم في الآية راجع إلى اتّباع الجاهل مثله بقرينة ما في ذيلها: **﴿أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾** مع أنّها ناظرة إلى التقليد في الاعتقاديّات ولا يجزي فيها التقليد، بل يجب فيها تحصيل العلم والعرفان والإيمان، ولا يمكن فيها الأخذ ببعض الأخبار، ودعوى إطلاقها يعمّ جواز التعلّم في الاعتقاديات أيضاً بالأخذ بما يقول المسؤول، فيكون قوله أيضاً فيها علماً وعرفاناً لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فإنّ مقتضى تلك الروايات اعتبار قول من يرجع إليه، وأنّه علم في جهة طريقيّته لا من جهة الوصفيّة، والمطلوب في أُصول الدين

---

١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢) سورة المائدة: الآية ١٠٤.

. . . .

والمذهب العلم بما هو صفة ويقين ينشرح به الصدر، ويشدّ القلب بـالعروة الوثـقى من الايمان والاعتقاد، كما هو مقتضى الأمر بـالايمان فـيها فـي الكـتاب المـجيد فـي الآيات، وكذا الحال في الروايات الواردة فيها.



فصل

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة، فلابدّ من الرجوع إلى الأفضل[١].

في لزوم تقليد الأعلم مع إحراز العاميّ اختلاف الأحياء فيما يبتلى فيه من المسائل

[١] إذا علم العاميّ اختلاف الأحياء ـ في الفتوى سواء كان علمه باختلافهم فيها بالتفصيل أو بالإجمال بالإضافة إلى المسائل التي يبتلى بها ـ يتعيّن عليه الأخذ بفتوى الأعلم فيها؛ لأنّ اعتبار فتاويه فيها في نظره متيقّن، ويشكّ في اعتبار فتوى غيره.

وبتعبير آخر حكم العقل في دوران الحجّة بين التعيين والتخيير هو التعيين، ولا يكون رجوعه فيها إلى غير الأعلم عذراً ومبرئاً لذمّته حتّى فيما إذا أجاز ذلك غير الأعلم؛ لأنّ اعتبار فتواه بفتواه دوري، أو تسلسل إن كان بفتوى ثالث مثله.

نعم لو فرض استقلال عقل العاميّ بتساوي الرجوع إلى الأعلم أو غيره فلا بأس بتقليده المفضول لعدم لزوم المحذور، وكذا إذا فرض أنّ الأعلم جوّز الرجوع إلى غير الأعلم في المسائل، هذا بناءً على دوران الأمر في الحجّة بين التعيين والتخيير بنظر العاميّ، وأمّا جواز الرجوع إلى المفضول في الفرض بنظر الفقيه بملاحظة الوجوه الدالّة على جواز تقليد العاميّ فالأمر كذلك يعني تقليد العاميّ مع العلم بالاختلاف ولو إجمالاً في المسائل التي يبتلى بها ورجوعه فيها إلى الأعلم متعيّن؛ لأنّ ما دلّ على اعتبار الفتوى بالإضافة إلى العاميّ من الروايات المشار إليها لا تعمّ صورة إحرازه اختلاف العلماء في حكم المسألة، كما هو شأن كلّ دليل يتكفّل باعتبار شيء طريقاً، فإنّه لا تعمّ صورة تعارضه، ولا يظنّ أن يلتزم عالم أنّ الإمام عليه السلام إذا أمر بالرجوع إلى يونس بن عبدالرحمن أو الحارث النضري أنّه أمر بالرجوع إلى كلّ منهما

إذا احتمل تعيّنه، للقطع بحجيته والشك في حجية غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده، إلّا على نحو دائر.

نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي، وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة.

ولو مع علم المراجع بأنّهما يختلفان في حكم مسألته، فإنّ ارتكاز الاعتقاد بأنّ كلاً منهما يخبر عن الحكم الشرعيّ الواحد في تلك الواقعة، وبحسب نظر كلّ منهما ذلك الحكم غير ما يذكره الآخر.

نعم الالتزام بجواز الرجوع إلى كلّ منهما في بعض المسائل يعمّ صورة احتمال خلافهما فيها، بل على ذلك السيرة العقلائيّة في الرجوع في ساير الأُمور إلى أهل خبرتها، فيراجع الناس الأطباء في بلد مع كون كلّ منهم طبيباً حاذقاً وإن احتمل المراجع اختلافهم في الطبابة في مرضه.

نعم مع إحراز اختلافهم يتّبعون قول الأعلم ومن يكون أكثر خبرة بالإضافة إلى الآخرين، أفلا تجد أنّه إذا اختلف اثنان في فهم الحكم من رسالة مجتهد وفسّرها في الرسالة من هو أقوى خبرة في فهم الحكم منها أنّ المراجع يأخذ بقول من هو أقوى خبرة منهما؟

نعم ربّما يكون ما فسّرها به غير الأعلم منهما مطابقاً للاحتياط والمراجع يعمل به احتياطاً لا إلزاماً بحيث لو لم يترك الاحتياط وأخذ بتفسير الأكثر خبرة في فهمها لا يكون مورداً للتوبيخ، بل يقبل عذره عند العقلاء وهذا دليل الاعتبار، وكذا الحال في المجتهدين إذا اختلفوا أو كان واحد منهم أكثر خبرة، بل نلتزم بسجريان ذلك أي الرجوع إلى من كان أكثر خبرة في اختلاف أهل الخبرة في تعيين الأعلم أو محتمل

وأما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقليد المفضول وعدم جوازه، ذهب بعضهم إلى الجواز، والمعروف بين الأصحاب ـ على ما قيل ـ عدمه وهو الأقوى، للأصل، وعدم دليل على خلافه، ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله، لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال، من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن

الأعلميّة.

والحاصل أنّ السيرة المشار إليها تكون دليلاً قاطعاً على تعيّن الأخذ بقول أعلم المجتهدين فيما إذا أُحرز اختلافهم في المسائل ولو بالعلم الإجمالي، وإلّا فما ذكروه من أنّ الأخذ بقول الأعلم من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّة، وأنّ الشكّ في اعتبار قول غير الأعلم كاف في الحكم بعدم اعتباره في الوقايع التي يبتلى العاميّ بها أو يحتمل ابتلاءه لا يفيد شيئاً، فإنّ مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الإشكال في اعتبار الفتوى مع التعارض والاختلاف، ويحتمل كون وظيفة العاميّ الأخذ بأحوط الأقوال فلا يكون في البين دوران الحجّة بين التعيين والتخيير.

وأمّا ساير ما يقال في تقديم قول الأعلم من الوجوه من دعوى الإجماع عليه، أو دلالة مقبولة عمر بن حنظلة على الترجيح بالأعلميّة، أو قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر: «اختر للقضاء بين الناس أفضل رعيّتك»[1]، أو كون فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع، كلّها مخدوشة، فإنّه لا مجال لدعوى الإجماع التعبّدي في مثل المسألة، والمقبولة واردة في ترجيح القضاء

---

١) انظر نهج البلاغة: ٤٥١، الكتاب رقم ٥٣، طبعة دار الثقلين.

سائر الطرق والأمارات على ما لا يخفى.

ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما، ممنوعة.

ولا عسر في تقليد الأعلم، لا عليه لأخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا لمقلديه لذلك أيضاً، وليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد، مع أن

وفصل الخصومة فلا يمكن فيه الحكم بالتخيير، وبهذا يظهر الحال في العهد إلى مالك الأشتر، وأنّ تعيين الأعلم للقضاء في البلد لا يقتضي تعيين أعلم الأحياء في الإفتاء، وأنّه ربّما تكون فتوى المفضول أقرب إلى الواقع لمطابقة قوله لفتوى الميّت الأعلم من الحيّ الفاضل.

وما يقال في عدم لزوم تقليد الأعلم؛ لكون إحراز الأعلم أمراً حرجيّاً، فيه ما لا يخفى، فإنّ التقليد عن الأعلم ليس تكليفاً نفسيّاً ليرتفع بقاعدة العسر والحرج، بل اعتبار فتوى الأعلم طريقيّ، فمع يسر رعاية التكليف الواقعي ولو بالاحتياط في تلك المسائل لا يلاحظ عسر تعيين الأعلم أو يسره، ويشهد لعدم كون التقليد من الأعلم أمراً حرجيّاً مضافاً إلى ما يأتي التزام المتشرّعة بتقليد الأعلم أو محتمل الأعلميّة في طول الأعصار في صورة إحراز المخالفة بين علماء العصر من غير أن يقعوا في حرج أو عسر.

بقي في المقام أمور:

الأوّل: أنّه هل يجب الفحص عن الأعلم فيما إذا تعدّد علماء العصر وأحرز اختلافهم في الفتوى في الوقايع التي يبتلي بها المقلّد؟

فنقول: لا ينبغي التأمّل في الفرض في لزوم الفحص فيما إذا علم أنّ بين الأحياء من العلماء من هو أعلم من غيرهم؛ لأنّ اعتبار فتواه محرز دون فتوى السائرين المخالفين

قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر، فتأمل جيداً.

وقد استدل للمنع أيضاً بوجوه:

أحدها: نقل الإجماع على تعين تقليد الأفضل.

ثانيها: الأخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة، كما في المقبولة وغيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دل عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام:

له، فلا يكون الاستناد إلى فتوى بعضهم استناداً إلى الحجّة إلّا مع إحراز كونه هو الأعلم.

نعم يجوز في الفرض الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال في المسألة لأنّ الفتوى المطابق للاحتياط لو كان من الأعلم فقد عمل به، وإن كان فتوى غيره فالترخيص في الفعل أو الترك الذي هو مقتضى فتوى الأعلم لا يمنع عن الأخذ بالاحتياط في المسألة لا في الجملة ولا بالجملة؛ ولذا لا يبعد الالتزام مع عدم إمكان تعيين الأعلم المعلوم إجمالاً بالأخذ بأحوط الأقوال، وكذا فيما إذا احتمل أنّ ما بين المختلفين في الفتوى من يحتمل كونه أعلم من غيره، وهذا بناءً على أنّ الحكم مع تساوي المجتهدين المختلفين في الفتوى هو التخيير؛ لأنّ الأخذ بقول أحدهم مع احتمال أنّ في البين من هو أعلم منه يكون من الأخذ بمشكوك الاعتبار.

نعم إذا كان احتمال الأعلميّة منحصراً في واحد معيّن قبل الفحص أو بعده يتعيّن الأخذ بقوله على بناء التخيير بين المتساويين، لإحراز أن فتواه بالأخذ به حجّة، بخلاف الآخرين فإنّه لا يعلم حتى بالأخذ اعتبار فتواهم، وبناءً على التساقط في فرض عدم وجود الأعلم بينهم وعدم ثبوت التخيير بين المتساويين يكون الحكم هو لزوم الاحتياط التامّ في الواقعة، كما في صورة إحراز التساوي وعدم ثبوت التخيير بينهما.

(اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً.

ولا يخفى ضعفها:

أما الأول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكلّ أو الجلّ هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهوناً، مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه.

اللّهم إلّا أن يقال بثبوت السيرة العقلائيّة عند اختلاف أهل الخبرة بالرجوع إلى من يكون احتمال الخبرويّة فيه أقوى من الغير، وإذا كان احتمال الأعلميّة غير متعيّن في واحد معيّن، بأن احتمل أعلميّة زيد من الجميع حتى من عمرو، واحتمل أنّ عمراً كذلك يعني أعلم من الكلّ حتى من زيد لزم الاحتياط بين فتاوى زيد وعمرو، ولا يجب الاحتياط التامّ في الواقعة إذا علم أنّ أحدهما أعلم من الآخر إجمالاً أو احتمل ذلك إجمالاً، وأمّا إذا لم يكن كذلك بأن علم تساويهما في الفضيلة، فإن قلنا بالتخيير في المتساويين كان العاميّ مخيّراً بينهما، وإن لم نلتزم بالتخيير لعدم تمام الدليل عليه يكون الحكم هو الاحتياط التامّ في الواقعة، كما إذا أفتى زيد بوجوب صلاة الظهر وعمرو بوجوب الظهر أو الجمعة تخييراً وكان في المسألة قول آخر ولو من غير علماء عصره بوجوب الجمعة تعييناً فلابدّ للعامي من الإتيان بكلّ من الظهر والجمعة تعييناً للاحتياط التامّ.

لا يقال: إذا أفتى أحد الأحياء بوجوب صلاة الظهر تعييناً والآخر بوجوبها أو وجوب الجمعة تخييراً فمع فرض التساوي بينهما في الفضيلة وكونهما أفضلين

وأما الثاني: فلأن الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة، لأجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلّا به، لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى.

وأما الثالث: فممنوع صغرى وكبرى، أما الصغرى فلأجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات،

بالإضافة إلى باقي الأحياء أو من المحتمل أعلميّتهما يكونان متفقين في عدم وجوب صلاة الجمعة تعييناً وأنّ صلاة الظهر يوم الجمعة مجزية عن الواقع، فما وجه الاحتياط التامّ في هذه الصورة حتى لزم على العاميّ أن يحتاط بالإتيان بصلاة الجمعة أيضاً.

فإنه يقال: ما ذكر إنّما يتمّ فيما إذا أُحرز أنّ أحدهما أعلم من الآخر أو محتمل الأعلميّة، ولكن لم يتمكّن من تعيينه شخصاً منهما، وأمّا إذا أُحرز تساويهما ولم نقل بالتخيير في الفرض كما هو المفروض؛ لأنّه لم يتمّ دليل على اعتبار فتواهما للتعارض يسقط اعتبار كلّ من الفتويين، وقد ذكرنا أنّه إذا سقط الطريق عن الاعتبار في مدلولهما المطابقيّ فلا يبقى مجال لاعتبار مدلولهما الالتزاميّ، وإذا احتمل وجوب صلاة الجمعة تعييناً فاللازم رعايته.

فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ المعيّن لاعتبار فتوى مجتهد إحراز أعلميّته بالإضافة إلى الآخرين أو احتمال الأعلميّة فيه خاصّة، بأنّه إمّا أعلم من السائرين أو أنّه والسائرين على حدّ سواء، بلا فرق بين أن يصل احتمال الأعلميّة فيه إلى حدّ الظنّ أم لا. وأمّا إذا تردّدت الأعلميّة بين المتعدّدين أو احتمالهما فاللازم الاحتياط بالأخذ بالفتوى المطابقة للاحتياط منهما.

ولا يصغى إلى أن فتوى الأفضل أقرب في نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلّا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلاً من الكبرى، بداهة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربية في الأمارة لنفسها، أو لأجل موافقتها لأمارة أخرى، كما لا يخفى.

الثاني: إذا تردّدت الأعلميّة بين اثنين، بأن ظنّ أنّ زيداً أعلم من عمرو، واحتمل أيضاً أنّ عمراً أعلم من زيد، ولكن كان احتمال أعلميّة عمرو أضعف، فهل الظنّ يكون معيّناً لاعتبار فتواه بحيث لا يلزم على العامّيّ الاحتياط بين فتواهما، أو يجب في الفرض الجمع بأحوط القولين في المسائل؟ بناءً على ما ذكر من التخيير بين المتساويين فمجرّد احتمال مرجّحيّة الظنّ يوجب دوران الحجّة بين التعيين والتخيير فاللازم الأخذ باحتمال التعيين، وأمّا بناءً على عدم الدليل على التخيير ولزوم الاحتياط بين فتاويهما أو حتّى بالإضافة إلى الواقع فلا يكون مجرّد الظنّ بالأعلميّة مع احتمال الأعلميّة في الطرف الآخر أيضاً مرجّحاً فاللازم الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين أو الاحتياط التامّ على تفصيل تقدّم.

هذا كلّه فيما إذا أمكن الاحتياط بين الفتاوى أو في الواقع وإلّا فمع اختصاص احتمال الأعلميّة ـ ظنّاً أو بدونه ـ لأحدهما يختصّ العمل بفتواه وإلّا يتخيّر؛ لأنّ اللازم على المكلّف مع عدم التمكّن من الموافقة القطعيّة للحكم الواقعيّ أو الحجّة المعتبرة الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة، بل الأمر كذلك حتى فيما أمكن الاحتياط بين الفتاوى أو حتّى بالإضافة إلى الحكم الواقعيّ في الواقعة، ولكن أُحرز أنّ الشارع لا يلزم الناس على الاحتياط المتقدّم، لعسره على الناس ولما يناسب كون الشريعة سمحة وسهلة، بأنْ يوجب إلزامهم به فرار الناس عن الالتزام بأحكام الشريعة، فيتخيّر الناس في الوقايع بالاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة فيما إذا لم تختصّ الواقعة بنفسها بعلم إجماليّ، أو لم يختصّ احتمال الأعلميّة بواحد من المجتهدين سواء كان بحدّ

وأما الكبرى فلأن ملاك حجية قول الغير تعبداً ولو على نحو الطريقية، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو في الأفضل وغيره سيان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً.

نعم لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجة بنظر العقل، لتعين الأقرب قطعاً، فافهم.

الظن أم لا.

الثالث: قد ذكر في العروة في المسألة السابعة عشرة من مسائل الاجتهاد والتقليد من العروة: المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار وأجود فهماً للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً، والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط.

أقول: ما ذكره ﷺ في قوله أجود استنباطاً بالإضافة إلى الآخرين صحيح، ويحصل ذلك بكون الشخص أقوى مهارة في القواعد التي تحسب من المدارك في المسائل من حيث تنقيحها وتطبيقها على صغرياتها، وأجود فهماً للخطابات الشرعيّة والخصوصيّات الواردة فيها خصوصاً في الأخبار من تشخيص مداليلها، وتشخيص الجمع العرفيّ بين مختلفاتها، ولحاظ المعارضة بين بعضها مع بعض، ولا أظنّ أن يكون مجرّد كثرة الاطلاع على الأخبار أو نظائر المسألة دخيلاً في الأعلميّة، والمراد من القواعد المشار إليها أعمّ من القواعد الفقهيّة العامّة أو القواعد الأصوليّة التي يستعملها الفقيه في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعيّة كما لا يخفى.

فصل

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط وبين العامّة عدمه، وهو خيرة الأخباريّين وبعض المجتهدين من أصحابنا[١].

اشتراط الحياة في المفتي

[١] ذكر ﷺ أنّ المعروف بين أصحابنا اعتبار حياة المجتهد في جواز تقليده فلا يجوز تقليده بعد موته حدوثاً وبقاءً، خلافاً لما هو المعروف بين العامّة من عدم اعتبار الحياة، وهو خيرة الأخباريّين وبعض المجتهدين من أصحابنا، وربّما يفصّل فيقال لا يجوز تقليد المجتهد بعد موته ابتداءً، ولكن يجوز البقاء على تقليد المجتهد بعد موته، فيشترط في جواز التقليد البدويّ ولا يشترط في التقليد الاستمراريّ. وذكر ﷺ في وجه ما هو المعروف بين أصحابنا وهو المختار عنده بأنّ جواز تقليد الميّت مشكوك والأصل عدم جوازه. وبتعبير آخر كون شيء طريقاً بحيث يوجب تنجّز الواقع عند الإصابة والعذر عند خطئه وموافقته يحتاج إلى الإحراز وقيام دليل عليه، وإلّا فالأصل عدم الاعتبار.

وقد يقال في الاستدلال على الجواز وجوهاً ضعيفة لا تصلح لرفع اليد عن الأصل الذي ذكرناه.

منها الاستصحاب في بقاء رأي المجتهد ونظره بعد وفاته أيضاً على الاعتبار.

وأجاب ﷺ عن هذا الوجه بأنّ الرأي والنظر بنظر العرف متقوّم بالحياة، ولا بقاء له بعد موت المجتهد حتى يستصحب اعتباره، ويعتبر في جريان الاستصحاب في حكم ـ وضعيّاً كان أو غيره ـ بقاء الموضوع له، وبقاء بعض الأحكام بعد موت الشخص كطهارته أو نجاسته وجواز نظر زوجته إليه إنّما هو بحسبان العرف بتقوّم هذه الأحكام ببدنه الباقي بعد موته وإن كانت الحياة دخيلة في حدوث هذه

وربما نقل تفاصيل:

منها: التفصيل بين البدوي فيشترط، والاستمراري فلا يشترط، والمختار ما هو المعروف بين الأصحاب، للشك في جواز تقليد الميت، والأصل عدم جوازه، ولا مخرج عن هذا الأصل، إلّا ما استدل به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفة.

منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته، ولا يذهب عليك أنه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفاً، لعدم بقاء الرأي معه، فإنه متقوم بالحياة بنظر

الأحكام، وهذا بخلاف اعتبار الرأي والنظر، فإنّ الرأي والنظر بحسب النظر العرفيّ يتقوّمان بحياة الشخص، ولا بقاء له بعد الموت ليستصحب اعتباره.

نعم الموضوع له وإن كان باقياً حقيقة لقيامه بالنفس الناطقة التي لتجرّدها لا زوال له، إلّا أنّ المعيار في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف، ولا بقاء للموضوع للرأي والنظر بعد الموت، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في جريان الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف على بقاء النفس وحسبان أهله أنّها غير باقية وإنّما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها. وتعرّض ﷺ بعد ذلك لما يقال: هذا فيما كان حدوث الرأي والنظر موضوعاً لحدوث الاعتبار وبقاء الرأي والنظر موضوعاً لبقاء الاعتبار، وأمّا إذا كان الحدوث بمجرده موضوعاً لحدوث الاعتبار وبقائه فلا إشكال في جواز التقليد بعد موت المجتهد. وأجاب عن ذلك بأنّ الأمر ليس كذلك، بل بقاء الرأي موضوع لبقاء الاعتبار؛ ولذا لو تبدّل رأي المجتهد أو زال بالهرم والجنون فلا يبقى للرأي الحادث اعتبار، هذا كلّه بالإضافة إلى جواز التقليد عن المجتهد بعد موته ابتداءً.

أقول: عدم جواز تقليد المجتهد بعد زوال عقله بجنون ونحوه أو تبدّل رأيه لا يدلّ على أنّ الموضوع لحدوث الاعتبار حدوث الرأي، ولبقاء الاعتبار بقاء الرأي،

العرف، وإن لم يكن كذلك واقعاً، حيث إن الموت عند أهله موجب لإنعدام الميت ورأيه، ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته، كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقائه ببدنه الباقي بعد موته، وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعاً، وبقاء الرأي لابد منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرأي أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعاً.

فإنّ نظير ذلك ثابت في اعتبار الخبر أيضاً، فإنّ المخبر إذا ذكر كذب خبره السابق وأنّه وقع اشتباهاً فلا يعبأ بخبره السابق في الأحكام الشرعيّة الكلّية، بل في الموضوعات أيضاً في غير مقام الشهادة والإقرار حيث إنّ مع تمام الشهادة وحصول القضاء لا ينقض الحكم السابق، والرجوع من الإقرار السابق لا يسمع يعنى لا يبطل إقراره السابق إلّا فيما اعتبر تعدّد الإقرار كالإقرار بالزنا ونحوه أو مطلق الحدود بناءً على سقوطها بعد الإقرار على ما قيل، مع أنّ الخبر والإقرار بحدوثهما موضوع للاعتبار حدوثاً وبقاءً، وكما يمكن أن يكون الخبر فيما إذا وقع موضوعاً للاعتبار بشرط عدم رجوع المخبر عن إخباره وعدم اعترافه بوقوعه اشتباهاً، كذلك يمكن أن يكون الرأي موضوعاً لحدوث الاعتبار وبقائه ما لم يقع رجوع عن الرأي الحادث أو ما لم يحدث جنون ونحوه، حيث إنّ المفتي بعد جنونه رأيه السابق غير معتبر، لا لعدم بقاء الرأي بعده، بل لأنّ المجنون لا يليق به منصب الزعامة الدينيّة؛ ولذا يعتبر في مرجع التقليد بعض الأُمور مما لا يكون الشخص مع فقدها مناسباً لذلك المنصب ولو مع بقاء رأيه.

والصحيح في الجواب عن استصحاب اعتبار الرأي والنظر هو ما تقدّم عند التكلّم في الاستصحاب في الأحكام من الشريعة السابقة، وأنّ المتيقّن هو اعتبار رأي

وبالجملة يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون حشره في القيامة إنما هو من باب إعادة المعدوم، وإن لم يكن كذلك حقيقة، لبقاء موضوعه، وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده، وقد عرفت في باب الإستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، وحسبان أهله أنها غير باقية وإنما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها، فتأمل جيداً.

لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه، إلّا أن حدوثه في حال حياته كافٍ في جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال في الرواية.

المجتهد بالإضافة إلى من تعلّم الحكم منه حال حياته، وأمّا بالإضافة إلى من لم يتعلّم منه حال حياته وأراد تعلّم رأيه ونظره بعد موته فلا دليل على اعتبار نظره الحادث بالإضافة إليه، والمتيقّن السابق غير باق قطعاً، والمشكوك فعلاً غير مسبوق باليقين به. أضف إلى ذلك أنّ الشبهة حكميّة والاستصحاب في عدم الجعل بنحو العموم لولم يكن وارداً على الاستصحاب في بقاء المجعول فلا ينبغي أنّه معارض له.

ومع الاغماض عن جميع ما ذكر فما ذكر الماتن ﷺ من عدم بقاء الرأي للميّت ـ فإنّ قيامه بالنفس الناطقة وهي وإن كانت باقية حقيقة ولكنّ بقاءها خلاف النظر العرفيّ حيث يرى أهل العرف زوالها بالموت ويحسبون الحشر إعادة للنفس الناطقة المعدومة ـ لا يخفى ما فيه، فإنّ أهل العرف يرون بقاء الروح الانسانيّة ويحتمل بقاء الميّت بعد موته على رأيه وإن يحتملون الزوال بحسب انكشاف الحال للروح بعد الموت إلّا أنّ ذلك لا يمنع من استصحاب بقاء رأيه بحاله ولو بالنسبة إلى المدارك التي كانت عنده قبل موته في هذه الدنيا.

فإنه يقال: لا شبهة في أنه لا بد في جوازه من بقاء الرأي والإعتقاد، ولذا لو زال بجنون أو تبدل ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أشير إليه آنفاً. هذا بالنسبة إلى التقليد الإبتدائي.

وأمّا الاستمراري فربّما يقال بأنه قضية استصحاب الأحكام التي قلّده فيها[١].

---

[١] بعد ما منع ﷺ من جريان الاستصحاب ـ في بقاء حجيّة الرأي والنظر بما ذكره من أنّ الموضوع لحدوث الحجيّة حدوث الرأي ولبقائها بقاء الرأي، وحيث إنّ المجتهد لا يبقى له رأي ونظر بعد موته فلا يكون لاستصحاب الحجيّة والنظر موضوع ليجري فيه الاستصحاب ـ تعرّض لاستصحاب آخر ذكروه لمشروعيّة بقاء العاميّ على تقليد مجتهده بعد موته، وهو جريانه في بقاء الأحكام الشرعيّة الثابتة في حقّ العامّي عند تقليده ذلك المجتهد حال حياته، حيث إنّ رأي مجتهده ونظره وإن كان واسطة في حدوثها إلّا أنّ تلك الأحكام التي حدوثها مقتضى حجّية رأي مجتهده عارضة لموضوعاتها من الأفعال وغيرها كساير الموضوعات.

وأجاب عن هذا الاستصحاب بأنّه لا مجال له بناءً على ما تقدّم منه من أنّ اعتبار شيء طريقاً مقتضاه ثبوت الحجّيّة أي المنجّزيّة والمعذّريّة له، لا إنشاء أحكام يكون مفادها مطابقاً لمفاد ذلك الشيء حتّى بمفاد الحكم الشرعيّ الطريقيّ الظاهريّ، وإذا كان مفاد دليل اعتباره ثبوت الحجيّة أي المنجّزيّة والمعذّريّة تكون الحجّيّة ثابتة لنفس الرأي والنظر، ولا بقاء لهما بعد موت المجتهد ليجري فيه الاستصحاب في ناحية حجّيته، وما تقدّم منه ﷺ سابقاً في بعض تنبيهات الاستصحاب في توجيه قيام الأمارة المعتبرة مقام العلم في إحراز الحالة السابقة من أنّ مفاد خطابات الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت الحكم وبقائه بحيث تكون الحجّة على الحدوث

فإن رأيه وإن كان مناطاً لعروضها وحدوثها، إلّا أنه عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض، ولكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت فواضح، فإنه لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ، وهو واضح. وإن كان بالنقل فكذلك، على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعاً ليس إلّا ذلك،

حجّة البقاء أيضاً عند الشك كان تكلّفاً، فلا يقال إنّ مقتضاه أنّ ما دلّ على اعتبار الرأي والنظر عند حدوثه يلازم بقاء الحادث على اعتباره، فلا يكون في البين دليل حجّية رأيه السابق في اللاحق أي بعد موته.

نعم بناءً على ما هو المعروف عند العلماء من أن مقتضى اعتبار شيء طريقاً إنشاء أحكام تكليفية أو وضعيّة على طبق الطريق المعتبر، وتكون تلك الأحكام أحكاماً طريقية ظاهرية فللاستصحاب في بقاء تلك الأحكام بعد موت المجتهد في حقّ مقلديه وجه، بدعوى أنّ حدوثها وإن كان مقتضى اعتبار الرأي والنظر إلّا أنّها كانت قائمة بموضوعاتها ومتعلّقاتها، إلّا أنّه لا يمكن المساعدة عليها، فإنّه وإن بني على ثبوت تلك الأحكام في حقّ العاميّ إلّا أنّها كانت بعنوان رأي المجتهد ونظره، وهذا العنوان المقوّم لها غير باق بعد موت المجتهد، واحتمال أنّ الأمر في تلك الأحكام كان بهذا العنوان كاف في عدم جريان الاستصحاب فيها، لعدم إحراز بقاء العنوان المقوّم لها.

بل يمكن أن يقال إنّه إذا لم يجز البقاء على تقليد المجتهد بعد زوال رأيه لهرم ومرض لم يجز البقاء بعد موته بالأولويّة؛ لأنّ المرض والهرم لا يوجب زوال الشخص بل يزول رأيه ونظره، بخلاف الموت فإنّه زوال للشخص أيضاً.

أقول: لا يخفى ما في كلامه في قوله ﷺ عدم جريان الاستصحاب على تقدير

لإنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقاً، إلّا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الإستصحاب، فراجع، ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق.

وأما بناءً على ما هو المعروف بينهم، من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعاً في الظاهر، فلإستصحاب ما قلّده من الأحكام وإن كان مجال، بدعوى بقاء الموضوع عرفاً،

الالتزام بأنّ معنى اعتبار الرأي والنظر جعل الحجيّة له إلّا على التكلّف السابق، مع أنّ على ذلك التكلّف أيضاً لا موضوع للاستصحاب في المقام؛ لأنّ التكلّف السابق كان حاصله أنّه إذا أُحرز التكليف والحكم بالأمارة المعتبرة، وكان الشكّ في سعة ذلك الحكم والتكليف ثبوتاً بحيث على تقدير ثبوته واقعاً له سعة تبقى في مورد قصور تلك الأمارة على دلالتها على البقاء، فيقال إنّ مفاد خطابات الاستصحاب جعل الملازمة والتعبّد بها في مورد الشكّ في البقاء على تقدير الثبوت سابقاً، فتكون النتيجة هي أنّ الأمارة التي تكون منجّزة لذلك التكليف والحكم توجب التنجّز بالإضافة إلى مورد الشكّ في بقائه، والشكّ في المقام ليس في بقاء التكليف والحكم الواقعيّ على تقدير إصابة الفتوى بالواقع وثبوت ما أدّى إليه نظر المجتهد واقعاً، بل بقاؤه على هذا التقدير وجداناً معلوم، وإنّما الشكّ في نفس إصابة نظر المجتهد للواقع.

نعم على تقدير الثبوت كان رأيه ونظره منجّزاً له بالإضافة إلى حال حياته، كما أنّه كان موافقة نظره عذراً على تقدير عدم إصابة ومخالفة المكلّف الواقع، والمفروض أنّ هذا المنجّز والمعذّر انتفى بموت المجتهد، فإن أمكن استصحاب الحجيّة لذلك النظر الذي كان حال حياة المجتهد فهو، وأمّا إذا بنى على أنّ النظر في

لأجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعروض، إلّا أن الإنصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف، فإنه من المحتمل ـ لولا المقطوع ـ أن الاحكام التقليدية عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه، بسبب تبدل الرأي ونحوه، بل إنما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه، بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها،

بقائه منجّز بالإضافة إلى التكاليف المتوجهة إلى المقلّدين فلا موضوع للحجيّة؛ لانتفاء ذلك النظر بالموت.

هذا كلّه مع قطع النظر عمّا ذكرنا في اعتبار شيء طريقاً حيث يعتبر ذلك الشيء علماً بالواقع، وعليه فالمكلّف عند تعلّم رأي المجتهد وفتواه حال حياته للعمل كان عالماً بتكاليفه الواقعيّة في نظر الشارع ويشكّ بعد موته أنّ المتعلّم منه كذلك يكون أيضاً عالماً بتلك التكاليف بنظر الشارع، فبناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة يجري الاستصحاب في بقائه عالماً بها.

وأمّا ما ذكره ﷺ في وجه عدم جواز البقاء وتقليد الميّت ابتداءً بقياس الأولويّة فقد ذكرنا ما فيه، فإنّ الإجماع على عدم جواز البقاء وتقليد المجتهد بعد الجنون أو الهرم الذي يلحق معه الشخص بالصبيان، للعلم بعدم رضا الشارع بزعامتها الدينيّة، بخلاف الموت فإنّه ارتحال الشخص من عالم إلى عالم أرقى حيث بموت الأنبياء والمعصوم والأولياء لا ينقص من شرفهم وعظمتهم شيئاً؛ ولذلك نلتزم بجواز البقاء على تقليد الميّت إذا لم يكن في الأحياء الموجودين من هو أعلم منه، بل وجوب البقاء على تقليده إذا كان هو أعلم منهم، وتعلّم منه حال حياته الوظايف الشرعيّة للعمل بها، وأمّا ما لم يتعلّمها فاللازم فيها الرجوع إلى الحيّ على التفصيل السابق.

لإعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً، فتأمل جيداً.

هذا كلّه مع إمكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي، بسبب الهرم أو المرض إجماعاً، لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل.

ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد.

وليس المدرك في شيء من ذلك الاستصحاب، كلّ ذلك الالتزام لا للاستصحاب ليقال بأنّ المقام من الشبهة الحكمية ولا اعتبار للاستصحاب فيها، بل لإطلاق الروايات الواردة في جواز أخذ معالم الدين من الأحياء المتحمّلين لها على ما في الروايات المتعدّدة، فإنّه لم يقيّد في شيء منها بأنّ المأخوذ من المعالم إذا كان بصورة الفتوى يعمل به مادام المأخوذ منه حيّاً، والالتزام بعدم جواز التقليد من الميّت ابتداءً ـ يعني التعلّم من الميّت للعمل بالرجوع إلى من يخبر بفتواه وما سمع منه ـ لاحتمال أنّ المقدار الممضى من السيرة العقلائيّة في الرجوع إلى أهل الخبرة في تعلّم الأحكام الشرعيّة للعمل هو الرجوع إلى الحيّ والتعلّم منه.

وبتعبير آخر الفقيه الذي تعلّم العاميّ منه وظيفته الشرعيّة في الوقايع التي يبتلي بها حال حياته يحسب كأحد الأحياء، فإن كان أعلمهم يجب الأخذ بقوله ولو بعد موته كما هو مقتضى السيرة العقليّة، وإن كان فيه احتمال الأعلميّة جاز البقاء على تقليده إن اختصّ به احتمالها لو لم نقل بتعيّن البقاء في الفرض أيضاً، بدعوى اختصاص احتمال الأعلميّة بواحد في الأحياء كان معيّناً، لدوران الحجّة في ذلك الفرض بين التعيين والتخيير، ولا يجري هذا الدوران فيما إذا كان الاحتمال في الميّت؛ لأنّ جماعة من العلماء لم يجوّزوا التقليد من الميّت حتى بقاءً وحتّى في فرض كونه أعلم من الحيّ فلا يتمّ دوران الأمر في تقليده بين التعيين والتخيير، وما ذكرنا من جريان السيرة العقلائيّة من اتّباع قول من يختصّ باحتمال الأعلميّة،

وفيه ـ مضافاً إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه ـ منع إطلاقها على تقدير دلالتها، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى. ومنه انقدح حال إطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الإنسياق إلى حال الحياة فيها.

ومنها: دعوى أنه لا دليل على التقليد إلّا دليل الإنسداد، وقضيته جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

إحرازها فيما إذا كان المحتمل ميّتاً لا يخلو عن المناقشة، فالمتعيّن في الفرض الاحتياط بين قوله وقول أعلم الأحياء إلّا إذا ادّعى العلم أو الوثوق بأنّ الشارع لا يريد من العاميّ الاحتياط في الوقايع حتّى بين الأقوال، ويكتفى بالموافقة الاحتماليّة الحاصلة بمطابقة عمله بقول أحدهما.

وقد يقال إنّما يجوز البقاء على تقليد الميّت أو يجب فيما إذا عمل العاميّ بفتواه حال حياته، وما لم يعمل به يتعيّن رجوعه إلى الحيّ سواء كان الميّت أعلم أم لا، ولعلّ هذا القائل يرى أنّ التقليد هو العمل المستند إلى الفتوى وما دام لم يعمل به حال حياة المفتي يكون اتّباع قوله بعد وفاته من التقليد الابتدائيّ من الميّت، أو يقال إنّه يكون المجتهد نوعاً في فتاواه مبتلى بالمعارض من مثله من الأحياء بحيث كان العاميّ مخيّراً بين تقليده وتقليد الميّت، والتخيير في الحجّة مقتضاه أن يكون أحدهما حجة تعيينيّة بالأخذ بأحدهما المعيّن، كما تقدّم ذلك في التخيير بين الخبرين المتعارضين على القول به، ولكن لا يخفى أنّه إذا كان المجتهد حال حياته أعلم أو محتمل الأعلميّة كانت فتواه معتبرة، فيكون تعلّم العاميّ الحكم في واقعة منه موجباً لعلمه بالحكم الشرعيّ في تلك الواقعة، وقد تقدّم أنّه مع التعلّم من مجتهد حال حياته لا يعتبر العمل به حال حياته أيضاً.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكر في العروة ـ من أنّ التقليد هو الالتزام بالعمل بقول

وفيه أنه لا يكاد تصل النوبة إليه، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه.

ومنها: دعوى السيرة على البقاء، فإن المعلوم من أصحاب الأئمة عليهم السلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتي.

وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام، وأصحابهم عليهم السلام إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم غالباً إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه أصلاً، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى، ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

ومنها: غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر.

مجتهد معيّن وإن لم يعمل به، بل ولولم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد ـ غير تامّ؛ لأنّ الالتزام غير داخل لا في مدلول أخبار وجوب طلب العلم وأخذ معالم الدين، ولا في حكم العقل من لزوم رعاية التكاليف الواقعيّة وموافقتها وامتثالها وجداناً أو بالإحراز التعبديّ، فإذا أخذ رسالة مجتهد والتزم للعمل بما فيها ولكن توفّي المجتهد قبل التعلم منها فضلاً عن العمل يكون تقليده تقليداً من الميّت ابتداءً، لخروجها عن أخبار الأخذ والتعلّم التي أشرنا إليها وذكرنا إحراز الإمضاء في مقدار مدلولها من السيرة ولم يحرز الإمضاء في غير ذلك المقدار.

وكذا ظهر الحال فيما ذكره من أنّ الأقوى جواز البقاء على تقليد الميّت ولا يجوز تقليد الميّت ابتداءً.

وقد تقدّم الوجه في عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وقد يقال[١] في وجه عدم

---

١) مصباح الأصول ٣: ٤٦٢.

. . . .

جوازه وجه آخر وهو أنّ المسائل الاختلافيّة بين الفقهاء في نفسها كثيرة جدّاً ولو لم يعتبر في جواز التقليد الابتدائيّ حياة المفتي بأن جاز التقليد عن الميّت ابتداءً لزم الرجوع في تلك المسائل الكثيرة إلى الأعلم من الأحياء والأموات، فينحصر جواز التقليد في المذهب بواحد أو اثنين في جميع الأعصار لاعتبار الأعلميّة من الكلّ أو يحتاط بين اثنين وثلاث، وهذا خلاف المعلوم من ضرورة المذهب حيث إنّ هذا النحو من التقليد يعدّ مذهباً للعامّة.

ولكن هذا الوجه فيه من المناقشة؛ لأنّ الأعلم إلى بعض الأعصار لا يبقى بالإضافة إلى جميع الأعصار في وصف الأعلميّة، بل يوجد في بعض العصور التالية من هو أعلم بالإضافة إلى الأعلم السابق، وهذا ليس نظير مذهب العامّة حيث لا ينسدّ باب الاجتهاد في الأحكام وينفتح باب الاجتهاد في فهم الفتوى أو استخراج الفتوى من أقوال السابقين المعروفين بالأعلميّة لا يحتاج إلى تكلّفه بعد ما بيّنا الوجه في اعتبار الحياة في المفتي في التقليد الابتدائيّ من قصور أدلّة إمضاء السيرة العقلائيّة.

مسائل في الاجتهاد والتقليد

ولا بأس بالتعرّض في المقام إلى جملة من المسائل التي ذكرها في العروة في الاجتهاد والتقليد، منها ما ذكره ﷺ في:

(مسألة ١٠) إذا عدل عن الميّت إلى الحيّ لا يجوز له العود إلى الميّت[١].

(مسألة ١١) لا يجوز العدول عن الحيّ إلى الحيّ إلّا إذا كان الثاني أعلم[٢].

(مسألة ١٢) يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط[٣] ويجب الفحص عنه.

---

[١] وقد ظهر ممّا تقدّم إذا تعلّم الوظايف من مجتهد أعلم حال حياته ومات ذلك المجتهد فقلّد مجتهداً حيّاً، فإن كان الميّت أعلم بالإضافة إليه فرجوعه إلى الحيّ غير صحيح، ووجب عليه العمل بما تعلّم من الميت حال حياته، وإن كان في كلّ منهما احتمال الأعلميّة بالإضافة إلى الآخر فلا بأس فيما إذا لم يوجب القطع بمخالفة التكليف الواقعيّ إمّا في الواقعة السابقة أو اللاحقة وإن لم نقل بالاحتياط بين القولين والاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة.

[٢] ولا يخفى أنّ الثاني إذا صار أعلم من السابق يجب الرجوع إليه، وأمّا إذا علم أنّ الثاني كان أعلم من الحيّ الأوّل فيعلم بطلان تقليده الأوّل.

[٣] **أقول:** قد تقدّم لا يجب تقليد الأعلم في المسائل التي لا يعلم اختلاف المجتهدين فيها لا إجمالاً ولا تفصيلاً، واتّباع الأعلم في المسائل التي يعلم العاميّ اختلاف العلماء فيها ولو إجمالاً عندهم لعدم اعتبار قول غيره، ويجب الفحص عن الأعلم فيها مع العلم بوجوده، بل مع احتمال وجوده لإحراز الحجّة فالأخذ بقول أحدهم مع الشك في اعتبار قوله لا يكون مجزياً، كما تقدّم في بيان حكم العقل في إحراز الامتثال والطاعة، كما لا يحرز أن ما أخذه منه إحراز لمعالم دينه ووظيفته

(مسألة ١٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخيّر بينهما إلّا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع[١].

الشرعيّة في الواقعة. نعم لا بأس بتركه والاحتياط بالأخذ بأحوط القولين.

[١] **أقول:** يقع الكلام تارة فيما إذا لم يعلم العاميّ اختلاف أحدهما مع الآخر في المسائل التي يبتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها، وأُخرى فيما إذا علم اختلافهما تفصيلاً أو إجمالاً، أمّا الفرض الأوّل فالظاهر جواز تعلّم الحكم من كلّ منهما، وبعد تعلّمه يجب عليه العمل بما تعلّمه، وقد تقدّم أنّ هذا مقتضى الإطلاق فيما دلّ على جواز المراجعة إلى من يثق به في تعلّم الأحكام من يونس بن عبدالرحمن والحارث بن المغيرة وأمثالهما بلا حاجة إلى إحراز عدم المخالفة بينهما بالأصل، ولا أثر لأورعيّة أحدهما في الفرض؛ لأنّ ما يمكن أن يستند إليه في الالتزام بالرجوع إلى الأورع من مقبولة عمر بن حنظلة ورواية داود بن الحصين التي في سندها الحكم بن مسكين عن أبي عبدالله عليه السلام : «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»[١] وهما ظاهرتان في فرض ظهور اختلافهما.

وأمّا إذا كان الاختلاف بينهما محرزاً فالمتعيّن سقوط اعتبار كلّ من الفتاوى المختلفة بينهما عن الاعتبار، فإنّ دليل جواز التقليد بمعنى تعلّم الحكم من الفقيه لا يعمّ صورة العلم بالاختلاف، إلّا فيما إذا كان أحدهما أعلم كما هو خلاف الفرض في المسألة، فيدور أمر العامي في المسألة بين الاحتياط في الواقعة إذا لم يمكن الاحتياط فيها بالأخذ بأحد القولين، وإذا أحرز أنّ الشارع لا يريد منها الاحتياط في

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١١٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

. . . .

الوقايع فتصل النوبة إلى الموافقة الاحتماليّة التي تحصل بمطابقة عمله لفتوى أحدهما في المسائل، حيث إنّه إذا لم يجب الموافقة القطعيّة في الوقايع يكتفى بالموافقة الاحتماليّة في الوقايع، وهذه الموافقة الاحتماليّة مقدّمة على الموافقة القطعيّة في بعض الموارد مع العلم بالمخالفة في بعضها الآخر.

ولا دلالة في المقبولة ولا لرواية داود على خلاف ذلك، فإنّ موردهما القضاء وفصل الخصومة، ولا يمكن ذلك ـ يعني فصلها ـ إلّا بنفوذ حكم أحدهما المعيّن، ولو ادّعى استفادة حكم الرجوع إلى الفقيه في تعلّم الحكم الشرعي أي الفتوى منهما لزم الالتزام بأنّه إذا كان أحد الفقيهين أعلم من الآخر، والآخر أورع من الأعلم يكون المكلّف على التخيير بينهما مع أنّ صاحب العروة أو غيره لم يلتزم بذلك، ووجه اللزوم ظهور المقبولة والرواية كون كلّ من الأوصاف مرجّحاً لقضاء صاحبه، لا أنّ المرجّح مجموع تلك الأوصاف؛ ولذا كرّر في المقبولة السؤال عمّا إذا كان كلّ من الحكمين مساوياً فيها وليس لأحدهما فضل على الآخر فيها.

ثمّ إنّه كما تقدّم لا تصل النوبة في مفروض المسألة بقاعدة احتمال التعيّن في الحجّة عند دوران أمرها، بأن يقال فتوى الأورع حجّة يقيناً والشكّ في فتوى الآخر وذلك فإنّ التخيير الذي ذكرنا للالتزام بعدم وجوب الاحتياط و كفاية الموافقة الاحتماليّة، لا لاعتبار كلا الفتويين على نحو التخيير أو اعتبار فتوى الأورع تعيّناً، ليقال يؤخذ بالتعيين عند دوران الحجّة بين التعيين والتخيير.

وقد يقال[1]: لا يكون المقام من دوران الحجّة بين التعيين والتخيير حتّى بناءً

---

١) بحوث في الأصول (الاجتهاد والتقليد): ٦٥. (للإصفهاني).

(مسألة ١۴) إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز[١] في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم وإن أمكن الإحتياط.

على الالتزام بأنّ الحجة عند دوران الأمر بين مجتهدين متساويين تخييريّة؛ لأنّ ما في أحد المجتهدين من المزيّة غير دخيل في ملاك طريقيّة فتواه، كما إذا دار الأمر بين مجتهدين متساويين في العلم ولكن أحدهما يواظب على نافلة الليل دون الآخر.

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه إذا احتمل أنّ ما في أحدهما من المزيّة وإن لم يكن ذلك دخيلاً في مطابقة فتاويه للواقع اعتبره الشارع بملاحظة منصب المرجعيّة والقضاء، دخل المقام مع الالتزام بالتخيير في الحجّة في صورة التساوي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيها.

[١] قد يفصّل[١] في المقام بين ما إذا لم يفتِ الأعلم في مسألة لعدم إكمال فحصه عن مقتضى مدارك الحكم فيها أو أنّه لم يفحص عنها في تلك المسألة أصلاً، كما ربّما يتّفق ذلك في مقام الاستفتاء عنه في مسألة فيجيب فيها بالاحتياط، ففي مثل ذلك ممّا يحتمل الأعلم أنّه لو أكمل فحصه أو فحص عن المدرك فيها لأفتى بما أفتى فيه غير الأعلم، وكذا فيما لا يريد الأعلم أن يفتي فيها ببعض الملاحظات، كأن لا يريد أن يخالف المشهور في إفتائهم وإن كان مقتضى ملاحظة المدارك للأحكام هو ما أفتى به غير الأعلم، فإنّه يجوز في ذلك أيضاً الرجوع إلى فتوى غير الأعلم، فإنّه عالم بحكم المسألة كما هو فرض كونه مجتهداً عارفاً بطريق الاستنباط وتعيين الأحكام من أدلّتها، وكان المانع عن اعتبار فتاواه في ساير الموارد معارضتها وإحراز مخالفتها مع فتوى الأعلم ولو إجمالاً، وهذا المانع غير موجود بالإضافة إلى مفروض الكلام فيعمّه ما دلّ على الرجوع بالعارف بالأحكام، ويؤيّده السيرة العقلائيّة، ويلحق

---

١) التنقيح في شرح العروة ١: ١۴٥.

. . . .

بذلك ما إذا كانت المسألة مما لم يتعرّض الأعلم لحكمها أصلاً ويحتمل العاميّ أنّه لو كان متعرّضاً لحكمها لأفتى بما أفتى به غير الأعلم.

وأمّا إذا كان عدم إفتاء الأعلم بالإضافة إلى نفس الحكم الواقعيّ لا بالإضافة إلى مدركه، بل كان المستفاد من قوله أنّ مقتضى رعاية المدارك هو الحكم بالتكليف أو ما هو الموضوع له من الوضع، كما لو عبّر بقوله: الأحوط لولم يكن أقوى هو الترك أو الإتيان، في مقابل من أفتى بجواز الارتكاب أو جواز الترك أو رأى الأعلم أنّ مقتضى العلم الإجماليّ الموجود بالتكليف في المسألة هو الاحتياط والجمع بين الفعلين، كما قال بالاحتياط في مسألة من سافر أربعة فراسخ غير قاصد الرجوع من يومه، وإذا رأى المجتهد أنّ ما دلّ على وجوب القصر فيه معارض بما دلّ على التمام فيه وليس في البين معيّن آخر لوجوب خصوص أحدهما، فقال لا مجال في المسألة إلّا الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام، فلا يجوز للعاميّ في مثل ذلك الرجوع إلى فتوى غير الأعلم الذي ينفي التكليف في الفرض الأوّل أو يعيّن التكليف في ناحية أحد الفعلين.

وعلى الجملة إذا كان ما ذكره الأعلم في المسألة من الاحتياط متضمّناً لتخطئة من ينفي التكليف أو الاحتياط فلا مجال فيها للرجوع إلى قول غير الأعلم.

وقد ذكرنا في جواب هذا التفصيل في الدورات السابقة أنّ ما هو معتبر بالإضافة إلى العامّي هو الفتوى بالحكم الشرعي، ومع عدم الافتاء به فلا موضوع لوجوب التعلّم منه والمفروض في المقام أنّه ليس للأعلم فتوى بالإضافة إلى الحكم الشرعي في المسألة ليعارض فتوى الآخر، ويبقى ما يتضمّن قول الأعلم من تخطئة غيره، وأنّه ليس بمقتضى المدارك ولا دليل على اعتبار قول الأعلم في نفس هذا

(مسألة ١٥) إذا قلّد مجتهداً كان يجوّز البقاء على تقليد الميّت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة، بل يجب الرجوع إلى الحيّ الأعلم في جواز البقاء وعدمه[١].

القول، ولكن لا يبعد بأن يقال الدليل على اعتبار قول الأعلم في فرض المعارضة السيرة العقلائيّة، والعقلاء لا يعتنون بقول غير الأعلم إذا كان القول المزبور موضع اتّهام من الأعلم مع إمكان رعاية الواقع ولو بالاحتياط، والمفروض أنّ الأعلم عيّن الوظيفة الظاهريّة فيه.

ثمّ إذا جاز العدول إلى غير الأعلم في موارد عدم الفتوى من الأعلم يجب رعاية الرجوع إلى الأعلم فالأعلم مع اختلافهما لعين ما تقدّم.

اختلاف الحيّ والميّت في مسألة جواز البقاء

[١] يقع الكلام تارة في فتوى المجتهد الميّت في مسألة البقاء على تقليد الميّت سواء أفتى فيها بجواز البقاء أو بعدم جوازه أو بوجوب البقاء، وأُخرى في فتوى الحيّ الأعلم سواء أفتى بجواز البقاء أو بعدم جوازه.

فنقول: إذا أفتى الميّت بجواز البقاء على تقليد الميّت فلا يجوز الاستناد إليه والاعتماد عليه في مقام العمل بساير فتاواه؛ لأنّ الاستناد في العمل بفتاواه اعتماداً على فتواه بجواز البقاء دوريّ، فلابدّ من الرجوع إلى الحيّ الأعلم في مسألة جواز البقاء على تقليد الميّت، فيكون المقام نظير ما إذا لم يكن للأعلم فتوى في المسائل التي ابتلى بها المكلّف، حتّى فيما إذا فرض أنّ الميّت كان أعلم من الحيّ الموجود فعلاً، إذ لا يعتبر قوله في مسألة البقاء على تقليد الميّت سواء كان فتواه بجواز البقاء أو وجوبه أو عدم جواز البقاء، وكذا يكون نظير ما إذا كان الأعلم الحيّ غير واجد لساير شرايط التقليد حيث يرجع إلى فتوى الحيّ الواجد لشرايط جواز التقليد،

. . . .

حيث إنّ فتوى الأعلم الحيّ هو المتيقّن في الاعتبار بالإضافة إلى العاميّ بعد سقوط فتوى الميّت عن الاعتبار في مسألة البقاء على تقليد الميت.

وعلى ذلك فإن أفتى الحيّ الأعلم بعدم جواز البقاء على تقليد الميت فلا يترتّب على رأي الميّت في المسائل أيّ أثر حتّى إذا فرض أنّ فتواه كانت وجوب البقاء على تقليد الميّت فضلاً عن فتواه بجواز البقاء أو حرمته، وأمّا إذا أُفتى الحيّ الأعلم بجواز البقاء فهل يمكن الالتزام بأنّ للعاميّ أن يعتمد في مسألة البقاء على تقليد الميّت على فتوى الميّت بفتوى الحيّ فيها بجواز البقاء؟ بأن يبقى على تقليد الميّت في خصوص هذه المسألة بحيث صار ما يفتي الميّت حال حياته من جواز البقاء على تقليد الميّت حجّة بعد وفاته أيضاً بفتوى الحيّ، أو أنّ فتاوى الميّت في ساير المسائل معتبرة بفتوى الحيّ بجواز البقاء ولا تعتبر فتوى الميّت في مسألة جواز البقاء حتّى مع حكم الحيّ بجواز البقاء على تقليد الميّت.

الصحيح أن يقال: إن لم يختلف فتوى الحيّ الأعلم مع فتوى الميّت في مسألة جواز البقاء على تقليد الميّت ـ بأن يكون ما أجازه الحيّ من البقاء كان هو الجائز على فتوى الميّت ـ فلا يصير قول الميّت في مسألة جواز البقاء مع تقليد العاميّ عن الحيّ الأعلم حجّة معتبرة في تلك المسألة، فإنّ فتوى الأعلم الحيّ بجواز البقاء معناه أنّ الفتاوى من الميّت في المسائل إذا قلّد العاميّ إيّاه فيها حال حياته هي الوظائف الشرعيّة بالإضافة إليه بعد مماته، ومع فرض رجوع العاميّ إلى الحيّ الأعلم في ذلك وصيرورته عالماً بوظائفه الشرعيّة لا معنى لاعتبار فتاوى الميّت علماً في حقّ العامي ثانياً بفتوى نفس الميّت حال حياته بجواز البقاء، لأنّ هذا الاعتبار يصير لغواً محضاً، وكذا الحال فيما إذا اختلفت فتوى الحيّ الأعلم مع فتوى الميّت وكانت

. . . .

فتوى الحيّ أوسع من فتوى الميّت في الجواز، كما إذا كان الميّت يعتبر في جواز البقاء العمل بفتوى الميّت حال حياته، ولكنّ الحيّ الأعلم يجوّز البقاء مطلقاً سواء عمل بفتوى الميت حال حياته أم لم يعمل، فإنّه في هذا الفرض أيضاً يكون العاميّ بالرجوع إلى الحيّ عالماً بالوظايف الشرعيّة في الوقايع التي قلّد فيها المجتهد الميّت، فلا أثر للضيق في فتوى الميّت في مسألة جواز البقاء.

وبتعبير آخر إذا صارت فتاوى الميّت في الوقايع في المسائل التي تعلم حكمها من الميت حال حياته حجة في حق العاميّ بفتوى الحيّ فلا يمكن شمول اعتبار فتوى الحيّ بالإضافة إلى فتوى الميّت في مسألة البقاء، حيث إنّه لغو محض.

وأمّا إذا كان الأمر بالعكس، بأن كان الميّت يجوّز البقاء على تقليد الميّت في المسائل التي فيها قلّد في حياة المجتهد، سواء عمل بها في حال حياته أم لا، ولكن الحيّ الموجود فعلاً يجوز له البقاء على تقليد الميّت في خصوص المسائل التي قلّد فيها المجتهد، وعمل بها في حال حياته، ففي هذا الفرض لو عمل العاميّ بفتوى الميّت في مسألة البقاء حال حياته، كما إذا بقي على تقليد مجتهد برهة من الزمان بعد موته اعتماداً على فتوى حيّ أجاز البقاء على تقليد الميّت ولولم يعمل بفتواه حال حياته، وبعد موت هذا الحيّ إذا رجع إلى الحيّ الذي يعتبر العمل في حال حياة الميّت يبقى على تقليد الثاني في مسألة البقاء الذي عمل بفتواه حال حياته في البقاء على تقليد الميّت الأوّل، وبذلك يمكن القول باعتبار فتوى الميّت الثاني بفتوى الحيّ الفعليّ في البقاء على تقليد الميّت الأوّل حتّى في المسائل التي لم يعمل بفتواه فيها زمان حياته، فيكون هذا نظير ما أقمنا الدليل على حجّية خبر العدل في الأحكام الشرعيّة وقام خبر عدل على حجّية خبر مطلق الثقة في الأحكام الشرعيّة، فتكون النتيجة حجّية خبر مطلق

. . . .

الثقة في الأحكام الشرعيّة.

لا يقال: إذا أفتى الحيّ الفعليّ بجواز البقاء على تقليد الميّت في خصوص المسائل التي عمل بها العاميّ حال حياة مجتهده، ومنع عن البقاء على تقليده فيما لم يعمل به حال حياته؛ لقيام الدليل عند الحيّ على الاختصاص، فكيف يجوز للعاميّ الذي عمل بفتوى الميّت في مسألة جواز البقاء حال حياته البقاء على فتاوى الميّت الأوّل مع عدم عمله بتلك الفتاوى زمان حياة الميّت الأوّل؟ حيث إنّ الحيّ الفعليّ يمنع عن مثل هذا البقاء.

فإنّه يقال: العاميّ لم يستند في البقاء على تلك الفتاوى إلى فتوى الحيّ في مسألة جواز البقاء ليتناقض هذا النحو من البقاء مع فتواه، بل يستند في جواز البقاء عليها إلى فتوى الميّت الثاني في مسألة جواز البقاء، والمفروض أنّه عمل بهذه الفتوى في زمان حياته ويستند في البقاء في هذا الجواز إلى فتوى الحيّ الفعلي.

وبتعبير آخر إنّما منع الحيّ في الاستناد في تلك الفتوى بأن يعمل العاميّ بها مستنداً إلى الحيّ الفعليّ وأنّه جوّز هذا الاستناد فيها ولم يمنع عنه، ولكن لم يمنع عن العمل بها مستنداً إلى فتوى الميّت الثاني.

ولا يخفى أنّ المراد بجواز البقاء في كلّ من فتوى الحيّ والميّت الثاني عدم تعيّن البقاء، وعليه يكون فتاوى الميت الأوّل وفتاوى الحيّ الفعليّ من قبيل الحجّة التخييريّة بالمعنى المتقدّم، بمعنى أنّ للعاميّ اختيار إحداهما في مقام العمل.

وأمّا إذا أفتى الميّت بجواز البقاء على تقليد الميّت، وأفتى الحيّ بوجوب البقاء فهل يمكن أن يعمّ فتوى الحيّ لمسألة جواز البقاء على تقليد الميّت التي أفتى فيها

. . . .

الميّت بالجواز؟ بحيث جاز للعاميّ العدول في غيرها من المسائل إلى الحيّ استناداً إلى فتوى الميّت بجواز العدول والبقاء، أو أنّه لا يمكن أن تعمّ فتوى الحيّ تلك المسألة، بل يختصّ اعتبار فتوى الحيّ لساير فتاوى الميّت في المسائل.

قد يقال بالاختصاص حيث إنّ شمول اعتبار فتوى الحيّ بوجوب البقاء لنفس مسألة ما أفتاه الميّت في مسألة جواز البقاء يوجب أن يكون فتوى الميّت في ساير المسائل حجّة تعيينيّة وتخييريّة حيث إنّ شمول فتوى الحيّ لما أفتى به في ساير المسائل مقتضاه أنّ فتوى الميّت فيها حجّة تعيينيّة، وشمول فتواه لنفس مسألة جواز البقاء الذي هو فتوى الميّت يوجب كونها حجّة تخييريّة، ولا يمكن أن يكون فتوى أيّ مفت في مسألة من المسائل أن تكون حجّة تعيينيّة وتخييريّة.

أقول: إنّما لا يكون قول الميّت حجّة في مسألة البقاء على تقليد الميّت ولا في سائر المسائل إذا كان الاستناد بنفس قوله، وإذا أفتى الحيّ بوجوب البقاء على تقليد الميّت، وكان قوله حجّة فيها يكون العاميّ برجوعه إلى هذا الحيّ عالماً بوظايفه في سائر المسائل التي تعلّم حكمها من الميّت حال حياته كما هو مقتضى الحجّة التعيينيّة، ولا يعتبر قول الميّت في مسألة جواز البقاء وإن تعلّمه العاميّ من الميّت حال حياته؛ لأنّ مرجع قول الميّت أنّ العاميّ جاهل بعد موت مجتهده بالوظائف في المسائل ما لم يختر البقاء والرجوع إلى الحيّ، والمفروض أنّ الحيّ الذي قوله معتبر في البقاء نفى ذلك وأفتى بأنّ العاميّ بعد موت مجتهده عالم بالوظائف وأنّ وظائفه هي التي كانت عليها حال حياة مجتهده.

وبتعبير آخر اختيار البقاء أو الرجوع في المسائل إلى الحيّ وفتوى الميّت في مسألة البقاء موضوعها العاميّ والجاهل بالوظيفة، وبفتوى الحيّ بوجوب البقاء

. . . .

واعتباره كما هو المفروض يخرج العاميّ عن الموضوع الذي ذكر الميّت الحكم له، فيكون فتوى الحيّ حاكماً على فتوى الميّت فتدبّر.

وأمّا إذا كان الأمر بالعكس، بأن كان فتوى الميّت في مسألة البقاء الوجوب وفتوى الحيّ الجواز، حيث لا اعتبار بفتوى الميّت في المسائل ومنها مسألة البقاء على التقليد بعد موت المجتهد فيجوز للعاميّ البقاء على فتاوى الميّت أو الرجوع فيها إلى الحيّ.

وبتعبير آخر لا يمكن أن تكون فتاوى مجتهد بالإضافة إلى العاميّ حجة تعيينية وتخييريّة وحيث إنّ قول المجتهد الثاني ليس بحجّة يكون المتّبع قول الحيّ.

نعم إذا كان لفتوى الحيّ في الجواز خصوصيّة ولم تكن تلك الخصوصيّة في فتوى الميّت، بأن أجاز الحيّ البقاء في خصوص المسائل التي عمل المكلف بها زمان حياة مجتهده، وفرض أنّ العاميّ قد عمل بفتوى الميّت بوجوب البقاء في حياة المجتهد جاز له البقاء على تقليد المجتهد الثاني في هذه المسألة، وبذلك تكون فتاوى المجتهد الميّت الأول حجّة في حقّه وإن لم يكن عاملاً بها زمان المجتهد الأوّل الذي مات قبل المجتهد الثاني.

وأمّا إذا كان كلّ من الميّت والحيّ الفعليّ قائلاً بوجوب البقاء على تقليد الميّت فإن لم يكن بينهما اختلاف في الخصوصيّات أصلاً أو كانت الخصوصيّة في فتوى الميّت فقط فلا يعتبر قول الميّت في مسألة البقاء أصلاً لعين الوجه المذكور فيما تقدّم في المسألة في صورة تجويز كلّ منهما البقاء على تقليد الميت، وأمّا إذا كانت الخصوصيّة في فتوى الحيّ فقط، كما إذا أفتى الحيّ بوجوب البقاء في خصوص المسائل التي عمل العاميّ بها زمان حياة المفتي، وكان فتوى الميّت وجوب البقاء

(مسألة ١۶) عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل[١] وإن كان مطابقاً للواقع، وأمّا الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلّده بعد ذلك كان صحيحاً، والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.

سواء عمل بها زمان حياة مجتهده أم لا، فيمكن أن تصير فتوى الميّت حجّة في مسألة وجوب البقاء على النحو الذي فرضنا في اختلاف الحيّ مع الميّت في فتواهما في خصوصيّة جواز البقاء.

بقي في المقام ما إذا أفتى الحيّ بعدم جواز البقاء على تقليد الميّت بعد موته، وقد أشرنا في أوّل البحث أنّ فتواه بعدم جواز البقاء على تقليد الميت يوجب الرجوع في تمام المسائل إليه ولا يعتبر شيء من فتاوى الميّت لا في مسألة البقاء على تقليد الميت، ولا في سائرها؛ لأنّ معنى عدم جواز البقاء أنّ فتاوى الميّت لا تكون شيء منها حجّة في حقّ العاميّ، والمفروض أنّ على العاميّ الرجوع في الوقايع التي يبتلي بها إلى أعلم الأحياء، فإنّ قوله القدر اليقين في الاعتبار بالإضافة إليه، والله العالم.

حكم الجاهل القاصر والمقصّر

[١] يقع الكلام في المقام تارة في استحقاق الجاهل العقاب على مخالفة الواقع والتكليف الثابت فيه، بل وفي استحقاقه العقاب على احتمال مخالفته الواقع وإن لم يخالفه اتّفاقاً، وأُخرى في الحكم بصحة أعماله الصادرة عنه حين الجهل فيما إذا صادفت الواقع.

أمّا الكلام في الجهة الأُولى فلا ينبغي التأمّل في أنّ الجهل قصوراً لا يوجب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع فضلاً عمّا إذا لم يخالفه ولو اتّفاقاً، والمراد من

. . . .

الجاهل القاصر في المقام من لم يستند في عمله إلى الحجّة الشرعيّة، كالعاميّ إذا لم يستند في عمله إلى الحجة الشرعيّة، ولم يكن متمكّناً من الاحتياط، وأمّا إذا كان مقصّراً بأن لم يستند في عمله إلى الحجة الشرعية من فتوى المجتهد مع تمكّنه منه وترك الاحتياط أيضاً كذلك فلا كلام في استحقاقه العقاب على مخالفة الواقع فيما لو تعلّم الفتوى أو أخذ بالاحتياط لم يكن يخالف الواقع، بل يمكن الالتزام باستحقاق الجاهل العقاب فيما ترك التعلّم وترك الاحتياط ولكن لم يخالف التكليف الواقعيّ اتفاقاً حيث إنّ احتمال مخالفة التكليف الواقعي حين ارتكاب العمل من غير حجّة شرعيّة على جواز الارتكاب لا يقصر عن التجرّي، كمن شرب العصير الزبيبيّ بعد غليانه مع جهله بحليّته، واحتماله الحرمة حين الارتكاب يعدّ من التجرّي ولو كان في الواقع حلالاً.

وأمّا الحكم بصحة أعمال الجاهل فيما إذا أحرز بعد ذلك بطريق معتبر تمام العمل ولو اتّفاقاً، فإن كان العمل المزبور من قبيل المعاملات بالمعنى الأعمّ كالذبيحة التي ذبحها مع الجهل بكيفية الذبح فلا ينبغي التأمّل في ترتيب آثار الصحة عليها؛ لأنّ المفروض تمامها وعدم اعتبار قصد التقرّب فيها حال العمل، وكذا إذا ظهر نقصها ولكن كان نقصه قابلاً للتدارك كمن غسل ثوبه المتنجس بالبول في الكر مرّة، فإنّه إذا غسله مرّة ثانية يترتّب عليه طهارته وتذكر أنّ الطريق إلى إحراز صحّتها حين العمل بالإضافة إلى العاميّ فتوى المجتهد الذي يتعيّن عليه فعلاً الرجوع إليه، ولا عبرة بفتوى من كان عليه التعلّم منه حال العمل من غير فرق في ذلك بين الجاهل القاصر والمقصّر.

وأمّا إذا كان العمل السابق من العبادات فقد فصّل الماتن ﷺ بين الجاهل القاصر

. . . .

والمقصّر فيما إذا انكشف تمام العمل حينه وأنّ ما أتى به الجاهل كان مطابقاً للواقع، فإنّه حكم بالصحة فيما كان قاصراً أو مقصّراً ولكن كان حين العمل غافلاً بحيث حصل منه قصد التقرّب حال العمل، بخلاف ما إذا كان حين العمل ملتفتاً إلى كونه مقصّراً، فإنّه حكم ببطلان عمله ولو مع انكشاف أنّه كان مطابقاً للواقع بعد ذلك، وكان الوجه في الحكم بالبطلان التفاته حين العمل بكونه مقصّراً فلا يحصل معه قصد التقرب.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ التجرّي يكون بتركه الاحتياط، كما إذا لم يعلم أنّ وظيفته في الواقع القصر أو التمام، فإنّ التجري في الفرض يكون بترك صلاة التمام لا بالإتيان بالقصر، وإنّما أتى بالقصر لرجاء أن تكون وظيفته في الواقع القصر، وكذا في مورد كون الاحتياط غير مستلزم للتكرار، كما إذا اقتصر في صلاته على قراءة سورة الحمد خاصة مع احتماله وجوب السورة بعد قراءتها، فإنّ تجرّيه يكون بترك الاحتياط أي بعدم إعادة الصلاة بعد تلك الصلاة بقراءة السورة بعد الحمد، لا في الإتيان بالصلاة المأتيّ بها لاحتمال كونها هي الواجب.

وعلى الجملة الإتيان بالعمل لرجاء كونه الواجب يحقّق قصد التقرّب.

ثمّ إحراز العاميّ بالعلم الوجدانيّ بأن ما أتى به في السابق من الأعمال كانت مطابقة للوظايف الواقعية أمر لا يتحقّق، ويكون إحرازه ذلك بفتوى المجتهد الذي تكون وظيفته الرجوع إليه فعلاً؛ لأنّ رجوعه إلى المجتهد الذي مات بتعلّم فتواه من تقليد الميّت ابتداءً ولأنّ تدارك الأعمال أو عدم تداركها بالقضاء أو الإعادة من الوقايع الفعليّة التي ابتلى بها، والمعتبر فيها قول المجتهد الحيّ فعلاً.

نعم ربّما يكون استناد العاميّ في أعماله السابقة إلى فتوى المجتهد السابق،

(مسألة ١٧) المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطّلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار. واجود فهماً للأخبار والحاصل أن يكون أجود استنباطاً، والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط[١].

(مسألة ١٨) الأحوط عدم تقليد المفضول حتّى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل[٢].

بأن كانت تلك الأعمال عن تقليد موجباً لحكم المجتهد الفعليّ بإجزائها على ما تقدّم، وهذا خارج عن مفروض الكلام في المقام.

لا يقال: إذا فرض كون فتوى المجتهد السابق حجّة كان العمل المطابق له مجزياً سواء استند في العمل إلى فتواه في زمان العمل أو لم يستند إليه كما هو شأن سائر الطرق المعتبرة.

فإنه يقال: قد تقدّم أنّ مقتضى أدلّة إمضاء السيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في الوظايف الشرعيّة كون التعلم في حياة من يرجع إليه مجزياً ـ سواء كان العمل بما تعلّمه منه حال حياته أو بعد مماته ـ وفي غير ذلك لا سبيل إلى كشف الإمضاء.

وعلى الجملة ما يعتبر في حقّ العاميّ بالإضافة إلى صحة أعماله السابقة فتوى المجتهد الذي يتعيّن عليه الرجوع إليه فعلاً. نعم رعاية موافقتها لفتوى المجتهد السابق أيضاً أحوط.

مسائل التقليد

[١] قد تقدّم في بحث وجوب تقليد الأعلم بيان المراد من الأعلم فراجع.

[٢] قد ذكرنا سابقاً أنّ مقتضى ما ورد في جواز تعلّم الحكم ممن يعلمه وأخذ من يؤخذ منه معالم الدين جواز التعلّم من كلّ من الفاضل والمفضول مع عدم العلم ولو إجمالاً بمخالفتهما في الفتوى، وإذا أحرز العاميّ توافقهما في مسائل مما يبتلى بها

(مسألة ١٩) لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم، كما أنّه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم[١].

يجوز له الاستناد فيها إلى كلّ منهما، فإنّه كما أنّ للمجتهد الاستناد في فتواه إلى كلّ من الخبرين المعتبرين أي للجميع، كذلك الأمر في العاميّ إذا تعلّم منهما الحكم في تلك المسائل.

نعم إذا لم يحرز توافق الفاضل والمفضول واحتمل مخالفتهما في تلك المسائل فيجوز الأخذ والعمل بالفتوى من كلّ منهما كما هو مقتضى السيرة العقلائيّة في الرجوع إلى أهل الخبرة على ما بيّنا سابقاً، وكذا إطلاق أدلّة الإمضاء بأمر الإمام عليه السلام فيها بالرجوع إلى بعض أصحابه في أخذ معالم الدين، وكذا في الرجوع إلى بعض أصحاب أبيه إلّا أنّه ما لم يحرز الاتفاق لا يجوز الاستناد في عمله إليهما، بل له أن يختار أحدهما في التعلّم والاستناد في عمله إلى قوله، وهذا ظاهر.

[١] عدم جواز التقليد من غير المجتهد فلأنّ غير المجتهد ليس من أهل الخبرة في الوقايع بالإضافة إلى الوظائف الشرعيّة المقرّرة فيها بالإضافة إلى المكلّفين، وما ورد في تعلّم الأحكام والأخذ بمعالم الدين ممن يعلمها هو الرجوع إلى من يعرفها بالطريق المألوف المتعارف في ذلك الزمان من عرفانها بنحو الاجتهاد والاستظهار من الخطابات المأثورة وأقوال المعصومين عليهم السلام ولو كان ذلك الاجتهاد قد تطوّر بمرور الزمان لكثرة الوسائط والمناقشات في المقدّمات اللازمة للاجتهاد الموجبة للحاجة إلى تنقيح تلك المقدّمات، وهذا غير الاعتماد على قول بعض أهل العلم في نقل الفتوى ممن يرجع الناس إليه ويأخذون الفتوى بواسطته، فإنّ الاعتماد المذكور من باب حجّية خبر الثقة والعدل بالفتوى حيث يجب على مثل هذا العالم التقليد عن المجتهد كالعامي.

(مسألة ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانيّ، كما إذا كان المقلّد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص. وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد. وكذا يعرف بالشّياع المفيد للعلم. وكذا الأعلميّة تعرف بالعلم أو البيّنة غير المعارضة أو الشياع المفيد للعلم[١].

نعم ذكرنا فيما سبق أنّ الجاهل بالحكم في واقعة ابتلى بها يجوز له الرجوع إلى العالم بحكمها من طريق المألوف في معرفة الأحكام وإن كان متمكّناً من الوصول إلى الحكم الشرعيّ بالسؤال من الإمام عليه السلام والأخذ بما استظهره من كلامه، كما هو مقتضى بعض تلك الروايات الواردة في الإرجاع إلى بعض الرواة من الفقهاء مع ظهور أنّ المأمور بالرجوع ممن له أهليّة الاستظهار من كلامه عليه السلام وتمكّنه من الوصول إليه فراجع.

[١] لا كلام إذا علم باجتهاد المجتهد أو كونه أعلم، كما إذا كان المقلّد من أهل العلم والخبرة وأُحرز وجداناً اجتهاد شخص أو كونه أعلم من غيره، فإنّ اعتبار العلم الوجدانيّ ذاتيّ، بمعنى أنّه لا يحتاج اعتباره إلى جعل شرعيّ وأن يقوم الدليل على أنّ الشارع اعتبره، وإنّما الكلام في اختصاص الاعتبار بالعلم الوجدانيّ كما هو ظاهر المتن، أو أنّه يعمّ الاطمينان والوثوق، ولا يبعد عدم الاختصاص فإنّ الاطمينان وإن لم يكن كالعلم الوجدانيّ بحيث يكون اعتباره ذاتياً، إلّا أنّ الظاهر أنّ الوثوق والاطمينان يعتبر عند العقلاء، ولم يردع عنه الشارع لا في إحراز الموضوعات ولا الأحكام.

نعم لم يثبت الاعتماد عليه حتّى عند العقلاء في إثبات الدعاوى على الغير ونحوها من ارتكاب موجب الحدّ من حقوق الله وحقوق الناس مما قرّر الشارع في

. . . .

ثبوتها طريقاً خاصّاً.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لو كان لاجتهاد المجتهد أو كونه أعلم شياع بين أهل الخبرة بحيث أوجب ذلك العلم باجتهاده أو كونه أعلم كفى في ثبوتهما، وذكر الماتن ﷺ في ثبوت الاجتهاد أو الأعلمية شهادة عدلين من أهل الخبرة وكأنّ شهادتهما تدخل في البيّنة المعتبرة في الموضوعات، ومنها اجتهاد المجتهد أو كونه أعلم.

ويستدلّ على اعتبار شهادة العدلين بوجهين:

الأول: ما ورد في القضاء وفصل الخصومة بين المترافعين والتعبير عن شهادتهما بالبيّنة في مثل قوله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات»[1] فإنّ ظاهره أنّ المراد بالبينة ما تكون بيّنة مع قطع النظر عن القضاء وإنشاء فصل الخصومة، وقد طبّق عنوان البيّنة على شهادة العدلين إلّا في موارد خاصّة كالبيّنة على الزنا ونحوه، والشاهد لكون المراد بالبيّنة ما ذكر وأنّ شهادة العدلين بيّنة للأُمور مع قطع النظر عن مقام القضاء أنّه لو كان المراد أنّ شهادتهما بيّنة في مقام القضاء وبلحاظ فصل الخصومة، لا مع قطع النظر عن ذلك لم يكن لعطف الأيمان على البيّنة في بعض الروايات وجه، حيث إن اليمين أيضاً في خصوص القضاء بيّنة لإثبات مورد الخصومة أو نفيه.

والثاني: بعض الروايات الوارد فيها اعتبارها في ثبوت كلّ موضوع للحكم الإلزامي وغيره تكليفاً ووضعاً، كرواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله ﷺ قال سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث الأول.

. . . .

نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي اُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[١] فإنّ ظاهرها أنّ كلّ شيء يحتمل حلّيته وحرمته وحكم بحليّته عند الجهل بأيّ جهة فهذه الحلية تنتهي بظهور الخلاف والعلم بحرمته أو تقوم بخلاف الحليّة بيّنة، فتكون الرواية ظاهرة في أنّ البيّنة مثبتة لجميع الموضوعات التي يترتب عليها الحكم الإلزامي وضعاً وتكليفاً وإن اقتضى خلافها قاعدة اليد، كما في مسألة شراء الثوب أو العبد المشترى أو أصالة عدم تحقّق الرضاع والنسب كما في مسألة تزويج المرأة إلى غير ذلك، وعليه يرفع اليد عن أصالة عدم بلوغ أهل العلم مرتبة الاجتهاد أو عدم صيرورة المجتهد أعلم بقيام البيّنة على اجتهاده أو كونه أعلم.

وقد يناقش في الاستدلال بهذه الرواية ـ مع الإغماض عن سندها، حيث إنّ مسعدة بن صدقة لم يثبت له توثيق ـ بأنّه لا يمكن الاستدلال بها في المقام؛ لأن البيّنة شهادة كلّ من العدلين على واقعة محسوسة منهما، والاجتهاد أو كون شخص أعلم من الأمور الحدسيّة لا الحسّية، ولذا يعتبر فيهما قول أهل الخبرة.

وقد يجاب[٢] عن ذلك بأنّ الأمر الحدسيّ إذا كان له أثر بارز حسّي يدرك بالحسّ كالسماع لكيفية الاستنباط من مدارك الأحكام وكيفية استظهاره الحكم منها وتكرّر هذا السماع مكرّراً يحسب عند العقلاء حسّاً بالواقعة، نظير الشهادة بإيمان

---

١) وسائل الشيعة ١٧:٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢) التنقيح في شرح العروة ١:١٧٥.

. . . .

شخص واقعاً واعتقاده بالولاية برؤية آثارها في الوقايع المتعدّدة.

وفيه إذا كان الأمر الحدسي بحيث يكون أثره محسوساً بحيث يعرفه كلّ من أحرز ذلك الأثر بالحسّ كالشهادة بالشجاعة والعدالة يصحّ دعوى أنّ هذه الأُمور عند العقلاء داخلة في الحسّ، فيكون الإخبار بها برؤية آثارها شهادة عليها بالحسّ، ولكن اجتهاد الشخص أو كونه أعلم ليس من هذا القبيل، فإنّهما وإن يحرزان بالأثر لكن إحرازهما من الأثر أمر حدسيّ يختصّ هذا الإحراز والحدس بأشخاص مخصوصين، ولا يكون الإخبار بهما شهادة بالواقعة بالحسّ.

ولا يستفاد اعتبار التعدّد في الإخبار عنهما مما ورد في اعتبار التعدّد في الشاهد بالواقعة، كما لا يستفاد ذلك مما ورد في اعتبار البيّنة في القضاء ولا من رواية مسعدة بن صدقة المتقدّمة، بل المعتبر في الأُمور التي يرجع فيها إلى أهل الخبرة قولهم إلّا مع الاختلاف حيث يكون المتّبع قول من هو أكثر خبرة حتّى فيما إذا كان واحداً، وعليه فلا يعتبر فيمن يرجع إليه في إحراز الاجتهاد أو كونه أعلم التعدّد كما هو مقتضى السيرة العقلائيّة في الرجوع إلى أهل الخبرة.

وربّما يورد[1] على الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة بأن البيّنة معناها اللغوي ما يوضح الشيء ويثبته، وقد استعمل كثيراً حتى في الرواية بهذا المعنى، غاية الأمر قد طبّق عنوانها في موارد فصل الخصومة على شهادة عدلين في أكثر موارد فصلها، وإذا كان في بناء العقلاء وسيرتهم العمل بأخبار الثقات في غير موارد الدعاوى ونحوها ولم يثبت ردع الشارع عنها، بل ورد في بعض الموارد الاعتناء بخبر الثقة مع

---

١) المصدر السابق ١:١٧٣.

. . . .

كونها من الموضوعات يكون خبره أيضاً بيّنة.

ولكن قد ذكرنا في بحث ثبوت النجاسات أنّ المراجع في الأخبار يطمئنّ لولا الجزم بأنّ البيّنة في زمان الصادقين عليهما السلام وما بعده في نظير المقامات ظاهرها شهادة العدلين، فالعمدة في الإشكال ضعف الرواية سنداً وكذا خبر عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام في الجبن قال: «كلّ شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»[1].

وعلى الجملة هاتان الروايتان لضعفهما سنداً لا تصلحان للردع عن السيرة التي أشرنا إليها من الاحتجاج والاعتذار في الموضوعات أيضاً بأخبار الثقات، كما هو الحال في الإخبار بالأحكام الكليّة بحكاية قول المعصوم عليه السلام أو فتوى المجتهد الذي تكون فتواه معتبرة في حقّ العاميّ.

وقد يقال: إنّه لولم نقل باعتبار خبر الثقة في ساير الموضوعات فأيضاً يلتزم باعتبار الخبر باجتهاد شخص أو بأعلميّته أو بفتواه ولو كان الخبر واحداً ولم يعارض خبره بخبر مثله، وذلك فإنّ الخبر باجتهاد شخص أو كونه أعلم، أو بفتواه كما يخبر بهما كذلك يخبر بأنّ فتواه هو الحكم الشرعيّ في حقّ العاميّ نظير خبر زرارة مثلاً بقول الإمام عليه السلام، فإنّه كما أنّ المرويّ بالمطابقة قول الإمام عليه السلام كذلك المرويّ بالالتزام هو الحكم الشرعيّ الكلّي.

غاية الأمر المدلول الالتزاميّ في خبر زرارة بقول الإمام عليه السلام يكون بحدس المجتهد، وفي الإخبار باجتهاد شخص أو أعلميته أو فتواه يكون أيضاً بحدس

---

1) وسائل الشيعة ٢٥:١١٨، الباب ٢٥ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

. . . .

المجتهد ولكن لا يختصّ به بل يعمّ المخبر بالاجتهاد والفتوى أيضاً، وكما أنّ الإخبار بقول المعصوم حتى للمخبر به بالإضافة إلى المدلول المطابقيّ كذلك نفس اجتهاد الشخص أو فتواه مدلول مطابقيّ وحسّي للمخبر بهما.

ثمّ ذكر القائل إنّه على ذلك يكفي الخبر الواحد في توثيق الراوي ولا يحتاج إلى التعدّد ولو قيل باعتبار التعدّد في الإخبار عن الموضوعات، حيث إنّ الإخبار بتوثيق الراوي إخبار عن كون ما يرويه هو الحكم الشرعيّ الكلّي.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ غاية ما ذكر أن يكون الخبر الواحد كافياً في نقل فتوى المجتهد لمقلّديه بالتقريب، وأمّا الإخبار بكون الشخص مجتهداً أو أنّ ما استظهره من مدارك الأحكام استنباط شخص ذي ملكة بطريق متعارف فهو إخبار بأمر حدسيّ لا حسّي، بخلاف خبر زرارة بقول الإمام عليه السلام حيث إنّ ما يرويه من قول الإمام عليه السلام أمر حسّي قد سمعه منه عليه السلام، وكذا الحال في خبر شخص بكون الراوي ثقة، فإنّه قد أحرز حال الراوي وأنّه يجتنب عن الكذب وإظهار خلاف الواقع، وأمّا كون ما يرويه عن الإمام عليه السلام هو الحكم الشرعيّ واقعاً فهذا خارج عن شأن الراوي بما هو راوٍ، ولا يدلّ دليل اعتبار خبر الثقة بقول الإمام عليه السلام على اعتبار حدس الراوي في هذه الجهة، بل اعتباره بالنسبة إلى اعتبار الدالّ على الحكم الشرعيّ الكلّي الحكم الذي يستظهره الفقيه من ذلك الدالّ، بخلاف الخبر عن اجتهاد شخص فإنّه ليس إخباراً بالدالّ على الحكم الشرعيّ ولا بلزوم الحكم الشرعيّ الكلّي حسّاً، بل المخبر عن الحكم الشرعيّ الكلّي هو نفس ذلك المجتهد.

نعم المخبر باجتهاد شخص أو بكونه أعلم يخبر عن حكم جزئيّ وهو اعتبار فتواه، ولكن لا يكون قوله في هذا الحكم معتبراً لولم يكن عند من يخبره هذا الحكم

(مسألة ٢١) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلميّة أحدهما ولا البيّنة، فإن حصل الظنّ بأعلميّة أحدهما تعيّن تقليده،[١] بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلميّة يقدّم، كما إذا علم أنّهما إمّا متساويان أو هذا المعيّن أعلم ولا يحتمل أعلميّة الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميّته.

(مسألة ٢٢) يشترط في المجتهد أُمور: البلوغ، والعقل، والإيمان، والعدالة[٢].

معلوماً، كما هو الحال في الإخبار بسائر الموضوعات حيث إنّ المعتبر بقول المخبر نفس الإخبار بالموضوع، ولو بنى على اعتبار تعدّد الشاهد والمخبر لزم رعاية التعدّد في الإخبار عنهما مع قطع النظر عما ذكرنا من عدم الاعتبار في موارد الرجوع إلى أهل الخبرة، ومما ذكر يظهر الحال في موارد الإخبار بكون الراوي ثقة وأنّه من قبيل الإخبار بالموضوع لا الحكم الكلّي ولا الحكم الجزئيّ إذا لم يحرز المجتهد اعتبار خبر الثقة.

[١] قد تقدّم الكلام في ذلك في ذيل لزوم تقليد الأعلم فيما إذا علم الاختلاف بين المجتهدين في المسائل التي يمكن ابتلاء المكلف بها حتى فيما إذا كان ذلك بنحو العلم الإجماليّ، وذكرنا أنّ الاطمينان والوثوق ملحق بالعلم، وأنّ مجرّد الظن لا اعتبار به، بل لو اختصّ احتمال الأعلميّة بأحدهما المعيّن تعيّن تقليده وإن لم يكن الاحتمال بمرتبة الظنّ، ومع جريان الاحتمال في ناحية كلّ منهما يحتاط أو يكتفي بالموافقة بقول أحدهما على ما مرّ من التفصيل.

[٢] ينبغي أن تعلم الأُمور المعتبرة في المجتهد بالإضافة إلى اعتبار فتواه في حقّ العاميّ، لا بالإضافة إلى عمل نفسه حيث تقدّم أنّ العاميّ لابدّ له من علمه بجواز التقليد، ولا يمكن أن يحصل له العلم إلّا إذا اجتمع في المجتهد الذي يرجع إليه جميع ما يحتمل دخالته في جواز التقليد، والكلام في المقام أنّه بنظر المجتهد

. . . .

المستفاد من مدارك الحكم أيّ أوصاف تعتبر في المجتهد الذي يرجع إليه العاميّ حتى يمكن للعاميّ بعد كونه القدر المتيقن من جواز التقليد أن يستند إلى فتواه في رجوعه ولو في احتياطاته إلى من هو واجد لما يعتبره من أوصاف المجتهد، فنقول: أمّا اعتبار البلوغ فقد ادّعي على اعتباره في المجتهد الإجماع والاتّفاق وأنّ المرجعيّة التي ينالها أشخاص مخصوصون منصب يتلو منصب الإمامة والنبوّة، فلا يناسب التصدّي لها من الصّبي حيث يصعب على الناس إحراز أنّه لا يصدر عنه انحراف وزلل، ولا ينتقض ذلك بنبوّة بعض الأنبياء وتصدّيهم النبوة حال صغرهم، وكذا بالإمامة حيث تصدّى بعض الأئمّة إلى الإمامة حال صغرهم، فإنّ عصمتهم تخرجهم عن مقام التردّد والشكّ في أقوالهم، وتوجب اليقين والجزم بصحّة أقوالهم وأفعالهم.

وعلى الجملة مع العصمة لا ينظر إلى السنّ والبلوغ، بخلاف من لم تكن فيه العصمة، فإنّ الصّبي في صباوته معرض لعدم الوثوق به، كيف وقد رفع القلم عنه ولا ولاية له بالمعاملة في أمواله ونحوها، فكيف يكون له منصب الفتوى والقضاء للناس؟ مع أنّ من يؤخذ منه الفتوى يحمل أوزار من يعمل بفتاويه، مع أنّ الصّبي لا يحمل وزر عمله فضلاً عن أوزار أعمال الناس.

والحاصل المرتكز عند المتشرعة هو كون المفتي ممن يؤمن بأنّ وزر من عمل بفتواه عليه وأنّه يحاسب به، ويشهد لذلك بعض الروايات منها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابيّ فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلمّا سكت قال له الأعرابيّ: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابيّ: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «هو في

. . . .

عنقه، قال أو لم يقل وكلّ مفت ضامن؟»[1].

وربّما ينساق من معنى تقليد مجتهد تحميل وزر العمل بفتواه عليه، وعلى ذلك فلا يصلح الصّبي والمجنون للتحميل والتحمّل للوزر عليه، بل يكون في تقليد المجنون ولو كان أدوارياً مهانة للمذهب حيث إنّ المرجعيّة للفتاوى ـكما تقدّم ـ منصب وزعامة دينيّة يتلو منصب الإمامة، والمجنون والفاسق بل العادل الذي له سابقة فسق ظاهر عند الناس لا يصلح لهذا المنصب.

ويعتبر فيمن يرجع إلى فتاواه كونه أهل الإيمان لا لمجرّد رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عمّن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبّنا وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء اللّه تعالى»[2] ورواية علي بن سويد قال: كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: «وأمّا ما ذكرت يا علي ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا اللّه ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنّهم ائتمنوا على كتاب اللّه فحرّفوه وبدّلوه فعليهم لعنة اللّه ولعنة رسوله»[3].

فإنّ الثانية ضعيفة سنداً لوقوع محمد بن اسماعيل الرازي وعلي بن حبيب المدائني في سندها، وكذا الأُولى فإنّ في سندها أحمد بن حاتم وغيره ممّن لم تثبت وثاقته، مع أنّ في الأُولى اعتبار كثرة الحبّ، وقدم أمره في ولايتهم، بل لما

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٠، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٢.

٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

والرجوليّة، والحرية، على قول[١].

تقدّم من أنّ المرجعيّة في الفتاوى منصب يتلو منصب الإمامة، وغير المؤمن لا يصلح لذلك فإنّ تصدّيه لهذا المنصب وهن، حيث يوهم الناس بطلان المذهب حيث يلقي فيهم أنّه لو كان مذهبهم حقّاً لما عدل عنه.

وما ذكر من الأوصاف يعتبر في المجتهد ابتداءً وفي البقاء على تقليده لجريان ما ذكرنا من الوجوه المانعة في أصل الرجوع وفي البقاء على تقليده.

[١] يعتبر فيمن يرجع إليه في الفتوى الرجوليّة، ويستدلّ على ذلك بما ورد في القضاء في معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً»(١).

ودعوى(٢) أنّ ذكر الرجل باعتبار العادة في الخارج في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النساء، وكذا الحال في معتبرة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا»(٣) حيث إنّ ظاهرها أنّ المرجع في القضاء الرجل، لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ القيد الغالبي إنّما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان في البين إطلاق يعمّ مورد القيد وعدمه، ولكن ليس في أدلة نفوذ القضاء إطلاق يعمّ النساء، بل ورد فيه أنّ المرأة لا تتولّى القضاء، وإذا لم يكن القضاء من غير الرجل نافذاً فكيف يعتبر فتوى غير الرجل؟ فإنّ منصب القضاء ليس بأكثر من منصب الإفتاء، بل ربّما يكون القضاء

---

١) وسائل الشيعة ١٣:٢٧، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

٢) التنقيح في شرح العروة ١٨٧:١.

٣) وسائل الشيعة ٣٤:١، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٢.

وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزّئ[١]، والحياة فلا يجوز تقليد

بتطبيق القاضي فتواه على مورد الترافع. أضف إلى ذلك أنّ الشارع لا يرضى بإمامة المرأة للرجال في صلاتهم فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتية للناس المقتضي جعل نفسها عرضة للسؤال عنها من الرجال، مع أنّ الوارد في حقّ المرأة: أنّ مسجدها بيتها[١]، وخوطب الرجال بأنّ النساء عورات فاستروهن بالبيوت[٢] إلى غير ذلك.

وأمّا ما ذكره ﷺ من اعتبار الحريّة على قول فليس في البين ما يعتمد عليه في اعتبارها في المفتي وأن لا يجوز الرجوع إلى العبد الواجد لساير الشرايط، فإنّ ما ورد في القضاء يعمّ كونه حرّاً أو عبداً وليس في تصدّي العبد لمقام الإفتاء أيّ منقصة فيه، وما يقال من أنّ استغراق أوقات العبد بالجواب عما يسأل عنه في الأحكام الشرعيّة ينافي كون أعماله ملكاً لمولاه حيث لا يجوز له صرفها في غير ما يأمر مولاه به من الأعمال فيه ما لا يخفى، فإنّه لو اتّفق ذلك ووجب على العبد التصدّي للجواب عمن يسأله يكون ذلك كساير وظائفه الشرعيّة التي لا يجوز لمولاه منعه عن مباشرتها.

[١] إذا أراد العاميّ التقليد في الوقايع التي يبتلى بها مع علمه إجمالاً بمخالفة الأحياء فيها ولو كان علمه بنحو الإجمال فلا يجوز له التقليد من المتجزّي ولا المجتهد المطلق الذي لا يكون أعلم أو محتمل الأعلمية من السائرين، كما أنّه لا دليل على كفاية التعلّم فيما إذا علم من أهل العلم مسألة أو مسألتين أو عدّة مسائل معيّنة من مداركها؛ لعدم الدليل على اعتبار فتواه، فإنّ عمدة ما اعتمدنا عليه في جواز التقليد الروايات المتقدّمة الوارد فيها الإرجاع إلى أشخاص خاصّة، ولاحتمال

---

١) وسائل الشيعة ٥:٢٣٦، الباب ٣٠ من أبواب أحكام المساجد.

٢) وسائل الشيعة ٢٠:٦٦، الباب ٢٤ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٦.

الميّت ابتداءً نعم يجوز البقاء كما مرّ، وأن يكون أعلم[١]. فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضول مع التمكّن من الأفضل، وأن لا يكون متولّداً من الزنا[٢].

اقتصار الشارع في الإمضاء على أمثالهم لا يجوز التعدّي إلى مثل الشخص المفروض، بل يتعدّى إلى ما ورد في معتبرة عمر بن حنظلة، ويلتزم بأن يصدق على من يرجع إليه رجل يعرف حلالهم وحرامهم وينظر فيهما كما ورد فيها.

وأمّا ما ورد في معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه حكماً»[١] فمضافاً إلى أنّه في القضاء وفصل الخصومة، ونفوذ قضائه لا يلازم جواز الرجوع إليه في الفتوى، أنّ قوله عليه السلام: «يعلم شيئاً من قضايانا» لا يعمّ عرفان مسألة أو مسائل معدودة، فإنّ إطلاق الشيء على علمه في مقابل علمهم عليهم السلام كإطلاق شيء من الماء على ماء النهر العريض الجاري في مقابل ماء البحر كما لا يخفى.

[١] قد تقدّم الكلام في ذلك عند التكلم في اشتراط الحياة في المفتي، وذكرنا الوجه في عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً، كما ذكرنا الوجه في جواز البقاء على تقليد الميّت على التفصيل المتقدّم، وتقدّم أيضاً الوجه في لزوم تقليد الأعلم في المسائل التي يعلم اختلاف الأحياء فيها ولو بنحو الإجمال إذا كانت تلك المسائل محلّ الابتلاء للعاميّ.

[٢] لا يجوز أخذ الفتوى من ولد الزنا وإن كان عادلاً لما تقدّم من كون شخص ولد الزنا غير مناف لكونه مجتهداً وعادلاً، إلّا أن تصدّيه لمقام المرجعيّة والإفتاء

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالباً لها مكبّاً عليها، مجدّاً في تحصيلها[١] ففي الخبر: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه.

مهانة للمذهب، فيعلم أنّ الشارع لا يرضى به، كيف وأنّ الشارع لم يجوّز إمامته وتصدّيه كونه إمام الجماعة؟ فكيف يحتمل أن يجوّز تصدّيه لمنصب يتلو منصب الإمامة؟ وممّا ذكرنا يظهر أن طروّ بعض الأمور التي لا يحسب طروّها منقصة للشخص ولا المنصب لا يمنع من جواز التقليد حدوثاً أو بقاءً، كعروض الإغماء لمرض وإن استمرّ، بخلاف عروض الجنون ولا سمح اللّه الفسق، فإنّ عروضهما منقصة للشخص ويمنع من جواز التقليد بقاءً فضلاً عن التقليد عنهما ابتداءً.

[١] ظاهر كلامه ﷺ حيث ذكر اشتراط العدالة في المفتي قبل ذلك أنّ هذا الاشتراط زائد على اشتراط العدالة لا أنّه تكرار؛ ولذا يقع الكلام في الدليل على اعتبار الزائد من العدالة، فإن كان المستند في ذلك الخبر المروي في تفسير العسكري عليه السلام على ما هو المعروف فلا دلالة له على أزيد من العدالة، فإنّ المكبّ على الدنيا بجمع المال حتّى من الحرام ينافي العدالة، وأمّا جمعه من الحلال بعد أداء ما عليه من الحقوق إلى أهلها فلم يثبت كراهته فضلاً عن كونه منافياً للعدالة، والورع ومخالفة الهوى ظاهره الإمساك عمّا تشتهيه النفس من ارتكاب ما حرّم اللّه سبحانه، وأمّا ما أباحه سبحانه فلا ينافي الورع.

هذا مع ضعف الخبر وعدم صلاحه للاعتماد عليه، مع ظهور المكبّ يعني المكبّ على الدنيا تحصيلها بحلال وحرام، وكذا اتّباع الهوى الإتيان بما تشتهيه نفسه ولو بتهيئة المقدّمات من حلال وحرام.

(مسألة ٢٣) العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات[١].

العدالة وحقيقتها

[١] قد وقعت العدالة قيداً لموضوع الحكم في جملة من الموارد، كالعدالة في المفتي حيث إنّها قيد لاعتبار فتواه، وعدالة القاضي فإنّها قيد لنفوذ قضائه، وعدالة الشاهد في قبول شهادته والاستماع إلى الطلاق، وعدالة إمام الجماعة والجمعة في صحّة الاقتداء وإجزاء صلاة الجمعة وغير ذلك؛ ولذا يقع البحث في المراد منها والمعروف بينهم أنّها ملكة الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر كما ذكر ذلك الماتن ﷺ أيضاً في عدالة إمام الجماعة، ولكن أطلق فيما نحن فيه بذكر أنّها ملكة الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات. ومقتضاه عدم الفرق بين واجب وواجب آخر وعدم الفرق بين حرام وحرام آخر في أنّ ملكة الإتيان بالأوّل وترك الثاني هي العدالة.

وعبّر في كلمات البعض عن الملكة بأنّها حالة راسخة للنفس أو في النفس تدعو إلى الاجتناب عن المحرّمات والإتيان بالواجبات، فيكون اتّصاف الشخص بالعدالة من وصفه بصفات نفسانية، ويظهر من بعض الكلمات أنّ اتّصاف الشخص بالعدالة من قبيل وصفه بصفات الفعل، فالعدل هو كون الشخص مستمرّاً في أفعاله وأعماله على الوظيفة الشرعيّة بأن يستمرّ على الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات، وكونه كذلك في أعماله فعلاً أو تركاً ناشئاً عن حالته النفسانيّة المستقرّة، فالعدالة هي المسبّب عن الملكة لا أنّها بنفسها هي الملكة.

وقد يقال: إنّ العدالة ثبوت حسن الظاهر للشخص بحيث لو سئل عن معاشريه والمطلّعين على أحواله قالوا علمنا منه الاستمرار على الوظائف الشرعيّة ولم نر منه سوءاً، كما أنّه قيل أيضاً بأنّها ظهور إيمان الشخص وأنّه مؤمن مع عدم ظهور الفسق

. . . .

منه، ولكن لا يخفى أنّه لو كان لظهور إيمان الشخص وعدم إحراز فسقه اعتبار فهو بمعنى كونه طريقاً إلى عدالته واقعاً، لا أنّ العدالة تجتمع مع الفسق الواقعيّ، فإنّ المضادّة بين الفسق والعدالة لا تحتاج إلى إقامة الدليل، وكذا الأمر في حسن الظاهر فإنّ إخبار من يعاشره أو أشخاص يعاشرونه بحسن ظاهره، وأنّهم لم يروا منه إلّا الخير والمواظبة على الطاعات، ذلك من إحراز الطريق إلى عدالته لا أنّ نفس حسن الظاهر بنفسه هو العدالة؛ لأنّ الفسق المستور عن الناس لا يجتمع مع العدالة الواقعيّة.

وعلى ذلك يبقى الكلام في أنّ العدالة هي استقامة الشخص في أعماله على طبق الوظائف الشرعيّة وعدم انحرافه عنها في العمل بأنّه يطيع اللّه ولا يعصيه، ولو انحرف اتفاقاً في عمل من باب: الجواد قد يكبو، وأنّ الغريق قد ينجو بذكر اللّه تداركه بالتوبة والاستغفار، أو أنّ العدالة من صفات النفس لا وصفٌ له بحسب أعماله وأفعاله وسلوكه الدينيّ.

تنبيه

وقبل التكلّم في الاحتمالين بل القولين ينبغي التنبيه لأمر، وهو أنّ تعويد الإنسان نفسه بترك الحرام والإتيان بالواجب بحيث يشمئز من تصوّر الحرام ولحاظ وقوعه منه، ويشتاق إلى فعل الواجب والإتيان به غير معتبر في تحقّق العدالة، سواء قيل بأنّها ملكة فعل الواجبات وترك المحرمات أو كونها الاستقامة على الوظائف الشرعيّة وعدم الانحراف عنها، فإنّه يوصف الشخص بأنّه عادل بدون ذلك، فإنّه إذا خاف من سوء الحساب والابتلاء بالعقاب يوم الحساب وأوجب ذلك أي دعاه إلى ترك الحرام مع كمال ميل نفسه إليه، والإتيان بالواجب مع صعوبته عليه ويستمرّ

. . . .

على ذلك، وإذا اتّفق الانحراف والارتكاب أحياناً تندم بعده واستغفرّ ربّه فهو عادل ومأمون في دينه، وينطبق عليه بعض العناوين الواردة في موارد اعتبار العدالة من كونه خيّراً ومرضيّاً وصالحاً وثقة في دينه إلى غير ذلك.

وعلى ذلك فنقول: ينظر في ارتكاز المتشرعة في عدالة الشخص وفسقه إلى أعماله، فإن لم يخرج في أعماله عن وظائفه الدينيّة فهو رجل عادل، بخلاف ما إذا لم يكن مبالياً فيها فيرتكب الحرام إذا دعاه غرضه إلى ارتكابه للوصول إليه أو إذا هوت إليه نفسه، ويترك الواجب ولا يبالي به إذا كان تركه يساعده على الوصول إلى غرضه الدنيويّ أو هوى نفسه، فإنّه يقال إنّه ليس بعادل. وبتعبير آخر استمرار الشخص في أعماله على وظائفه الشرعيّة وإن ينشأ من أمر نفسانيّ من خوفه من سوء الحساب والابتلاء بالعقاب أو اشتياقه إلى نيل الثواب والوصول إلى الجنة أو غير ذلك من تحصيل رضى ربّه، إلّا أنّ كون العدالة هي الأمر النفسانيّ خصوصاً في تعيينها في الملكة دون الخوف من الله والاشتياق إلى نجاة نفسه من العقاب ونيل الشفاعة أمر لا يساعده ارتكاز المتشرعة ولا معنى العدالة عرفاً في استعمالاته في مقابل الفسق والغير المباليّ.

لا يقال: إذا كان المراد من العدالة استقامة الشخص في أعماله بحسب وظائفه الشرعيّة، وانحرافه عنها موجباً لفسقه وعدم عدالته فلا يمكن إحراز العدالة إلّا بالإضافة إلى النوادر من الأشخاص؛ إذ العلم الإجماليّ بأنّ نوع الإنسان يرتكب ولو في بعض الأحيان بعض الصغائر حاصل، فكيف يحرز توبته ليترتّب عليه آثار العدالة من جواز الاقتداء به وقبول شهادته وصحة الطلاق عنده إلى غير ذلك؟ وكيف يمكن للمدعيّ إقامة شهادة عدلين لدعواه؟

. . . .

فإنّه يقال: قد ذكرنا أنّ الانحراف الاتفاقيّ لا يضرّ بالعدالة إذا تداركه بالتوبة أي الندم والاستغفار، فإنّ التائب بتوبته واستمراره في أعماله على طبق الوظائف الشرعيّة عادل في دينه كما يشهد لذلك ما ورد في التوبة، غاية الأمر دعوى أنّ التوبة من المرتكب ولو اتفاقاً لا تحرز غالباً، ولكن هذا الأمر سهل مع جعل الشارع الطريق إلى إحراز عدالة الشخص وهو ثبوت حسن الظاهر له، وإذا أُحرز ثبوت هذا الحسن في حقه واحتمل عدالته واقعاً يكون ذلك إحرازاً لعدالته، كما هو الحال في إحراز سائر الأُمور بالطريق المعتبر فيه.

وعلى الجملة عدالة الشخص استقامته في أعماله وعدم الانحراف فيها عن وظائفه الشرعية.

نعم الاستقامة يوماً أو يومين ونحو ذلك لا تكون مصداقاً للاستقامة فيها ما لم يحرز استمرارها ودوامها بحسب الحالات وطروّ التغيّرات الزمانيّة.

ما يستدلّ به على كون العدالة هي الملكة

ويستدلّ على كون العدالة بمعنى ملكة الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر أو ملكة الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات بوجهين:

الأوّل: أنّ الأحكام المترتّبة على العدالة وعنوان العادل ثبوتها في حق الفاقد للملكة لولم يكن عدم ترتّبها محرزاً فلا أقلّ من الشكّ في ترتّبها على فقدها وفاقدها؛ لأنّ العدالة لولم يكن ظاهرها ما ذكر من الملكة فلا أقلّ من إجمالها واحتمالها في تحقّقها، فيدور ترتّبها على القليل أو الكثير فيؤخذ بالقدر المتيقّن، فإنّه لولم يكن فاقد الملكة من الفاسق احتمالاً فلا يحرز كونه عادلاً.

. . . .

وفيه قد ذكرنا أنّ ظاهر العدالة أنّها وصف للشخص بحسب أعماله وأفعاله وعدم الخروج فيها عن وظائفه الشرعيّة سواء كان منشأ الاستقامة في أعماله وعدم انحرافه فيها عن وظايفه الشرعيّة الملكة المذكورة، أو مجرّد الخوف من اللّه وسوء الحساب والابتلاء بجزاء أعماله يوم الجزاء، هذا أوّلاً. وثانياً: ليس كلّ مورد يترتّب فيه الأثر اُخذ عنوان العدالة قيداً في خطاب ذلك الأثر، فإنّ الموضوع لأخذ الفتوى ونفوذ القضاء من يعلم معالم الدين وحلال الشرع وحرامه، غاية الأمر علمنا بما تقدّم ذكره أنّ الشارع لا يرضى بالاعتماد على من هو غير مستقيم في دينه وغير أمين في قوله، ويبقى في الموضوع من هو مستقيم ومأمون في قوله، واحتمال اعتبار الملكة يدفع بالإطلاق، وكذا الحال في الايتمام فإنّ المقدار الثابت في إمام الجماعة اعتبار كونه ثقة في دينه ومأموناً في الاقتداء به.

والوجه الثاني: استظهار اعتبار الملكة في العدالة من بعض الروايات كصحيحة عبداللّه بن أبي يعفور التي رواها الصدوق وفي سندها أحمد بن يحيى لا يضرّ بصحّتها؛ لأنّه من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح، قال: قلت لأبي عبداللّه عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد اللّه عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ماوراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن، وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلّف عن

. . . .

جماعتهم في مصلاهم إلّا من علّة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عن قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً، مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أنّ الصلاة ستر وكفارة للذنوب»[1] الحديث.

وهذه الصحيحة تتضمّن لفقرات ثلاث:

الأولى: قوله عليه السلام: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان.

الثانية: قوله عليه السلام: ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار.

الثالثة: قوله عليه السلام: والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه.

ولا ينبغي التأمّل في أنّ ما في الفقرة الثالثة بيان لحسن ظاهر الشخص الذي يعتبر طريقاً إلى عدالته الواقعيّة عند الجهل بها، كما هو الشأن في ساير الطرق المعتبرة، وأمّا الفقرة الأُولى فقد قيل إنّ الستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان بمجموعها وقع معرّفاً للعدالة وبما أنّ الستر والعفاف من صفات النفس تكون العدالة مساوية للملكة الداعية إلى الكفّ وعدم انتشار أعضاء الشخص إلى المعاصي.

وبتعبير آخر ثبوت الستر والعفاف للشخص ظاهره أن له الاستحياء من ربّه في المعاصي ونحو امتناع النفس له في ارتكابه فيلزم الكفّ وعدم انتشار جوارحه إليها، وعليه فالمذكور في الفقرة الأُولى تعريف لنفس العدالة، والعرفان المذكور مأخوذ فيها بما هو طريق لا وصف دخيل في العدالة، ولا يمكن أن يكون نفس الستر

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، الحديث الأول.

. . . .

والعفاف طريقاً إلى العدالة لا نفسها، ويؤيّد ذلك أنّه لو كان المذكور فيها طريقاً إلى العدالة لا بياناً لنفس العدالة لما كان وجه لما ذكره في الفقرة الثالثة حيث إنّه مع إحراز ما ذكر في الفقرة الثالثة لا يحتاج إلى إحراز ما ذكر في الفقرة الأُولى.

وحمل ما ذكر في الفقرة الثالثة على اعتبار الطريق إلى الطريق الوارد في الفقرة الأُولى ينافيه قوله عليه السلام في الفقرة الثالثة: «ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته» حيث إنّ ظاهرها كون ما ذكر في الفقرة الثالثة طريقاً إلى نفس العدالة لا أنّها طريق إلى طريقها.

أقول: كون الفقرة الثالثة طريقاً معتبراً إلى عدالة الشخص المعبّر عن الطريق بحسن الظاهر مما لا كلام فيه، ولكن لا دلالة فيها ولا في الفقرة الأُولى على كون العدالة هي الملكة، وذلك فإنّ المذكور في الفقرة الأُولى: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن ... إلخ» ولا ينبغي التأمّل في أنّ الكفّ من أفعال النفس، وكون المراد من العفاف غير الكفّ غير ظاهر، فإن عفّة الشخص عن المعاصي امتناعه عن ارتكابها، وأمّا الستر فهو إمّا بمعنى الستر عن الناس أو الستر عن اللّٰه بمعنى ثبوت الحاجز بينه وبين معصية اللّٰه، والحاجب والمانع يكون الخوف من اللّٰه أو غيره، فيكون المفاد إذا عرف الشخص بالستر والعفاف والكفّ واجتناب المعاصي فعدالته تحرز، ولكن لا تدلّ على أنّ العدالة هي الستر والعفاف والكفّ، ولعلّ العدالة هي الاستقامة في العمل الناشيء من ستر الشخص وعفافه وكفّه، هذا إذا كان المراد بالستر والعفاف صفة النفس، وأمّا إذا كان المراد بهما ما هو من أفعالها بأن يكون المراد من العفّة الامتناع عن العصيان، والستر الامتناع عن الظهور على تقدير الاتفاق واستمرّ له الكفّ عن المعاصي يكون الشخص ممن عرفت عدالته، ولا بأس بالالتزام بأنّ عرفان

. . . .

ذلك عرفان لاستقامة الشخص في أعماله.

ثمّ إنّ الماتن ﷺ قد ذكر في فصل شرايط إمام الجماعة عدالته، وفسّر العدالة بأنّها ملكة الاجتناب عن الكبائر وعن الإصرار على الصغائر وعن منافيات المروّة الدالّة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين، وذكر في المقام العدالة عبارة عن ملكة الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات، ولم يفصّل كما ترى بين الكبيرة والصغيرة، ولم يذكر منافيات المروّة، وأمّا التفرقة بين الكبائر والصغائر فيأتي الكلام فيها بعد ذلك.

ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة أو في حسن الظاهر أم لا؟

والكلام فعلاً في اعتبار ملكة منافيات المروّة، فنقول: فسروا المروّة بعدم خروج الشخص عن العادات مما يعدّ ارتكاب خلافها مهانة له وعلامة لخسّة النفس ومراعاتها كمالاً لها وإن لم يكن من ترك الواجب أو فعل الحرام، ويستدلّ على اعتبار ذلك بما ورد في صحيحة عبدالله بن أبي يعفور من كون الشخص: «ساتراً لجميع عيوبه»[1] فإنّ جميع العيوب يشمل العيوب المشار إليها. والماتن ﷺ اعتبر الاجتناب عن منافيات المروّة أي الدالة على أنّ مرتكبها لا يبالي بالدين، وظاهره أنّ الشخص إذا كان بين الناس بحيث لا يبالي بالإضافة إلى ما يعدّ عندهم عيباً وقبيحاً بالإضافة إلى أمثاله ولا يراعيها أصلاً يكشف ذلك عندهم أنّه لا يبالي أيضاً بالإضافة إلى الوظائف الشرعيّة فلا تتحقق العدالة.

أقول: ظاهر ما ورد في صحيحة عبدالله بن أبي يعفور من كونه: «ساتراً لجميع عيوبه» هو العيوب الشرعيّة، وعلى تقدير الإغماض فارتكاب خلاف المروّة يوجب

---

١) مرّ تخريجه قبل قليل.

. . . .

انتفاء حسن الظاهر الذي هو طريق إلى العدالة، لا أنّه يوجب انتفاء العدالة حيث لا ملازمة بين كون الشخص غير مبالٍ بعادات أمثاله وكونه مبالياً تماماً ومحافظاً على رعاية الوظائف الشرعيّة، فما ذكره الماتن ﷺ من دلالة ارتكاب المنافيات ولو بعضها على عدم المبالاة في الدين غير تامّ.

نعم إذا كان ارتكاب شيء مباح في نفسه في موارد موجباً لهتك المرتكب وإذلال نفسه عند الناس فلا يجوز ذلك الارتكاب، ويخرج به الشخص عن العدالة؛ لأنّ حرمة هتك المؤمن لا تختصّ بما إذا كان الهاتك شخصاً والمهتوك شخصاً آخر، بل يعمّ هتك المؤمن نفسه، كما إذا خرج المؤمن إلى الأسواق ومجتمعات الناس عارياً ساتراً عورته بخرقة صغيرة بحيث لا يرى عورته فقط، فإنّ هذا العمل حرام وإن كان في نفسه لا بأس به، كما إذا فعل ذلك في مغتسل الحمام أو عند بعض أهله، وأمّا إذا لم يكن ارتكاب خلاف عادة أمثاله كذلك بحيث رأى الناس في عمله قدحاً فيه فغايته انتفاء حسن الظاهر، لاحتمال الناس أنّ جرأته لخرق عادة أمثاله ناشئة من عدم اهتمامه بالوظائف الشرعيّة.

وقد تقدّم أنّ انتفاء الطريق إلى العدالة غير انتفاء العدالة فإذا علم أنّه متعبّد ومبالٍ بالإضافة إلى الوظائف الدينيّة ولا ينحرف عنها يترتّب عليه ما يترتّب على العادل وعدالته، ولا يبعد أن ينتفي حسن الظاهر بترك المستحب أو ارتكاب المكروه، كما في عدم حضور الشخص لصلاة الجماعة في أوقات الصلوات أو خلف وعده إذا وعد مع أنّ خلفه ليس بحرام.

ثمّ إنّ المنسوب إلى المشهور قدح ارتكاب الكبيرة في العدالة، وإذا تاب عنها رجع إلى العدالة، والظاهر أنّ الإصرار على الصغيرة عندهم كذلك أيضاً حيث وردت

. . . .

عدّة روايات معتبرة في أنه: «لا صغيرة بصغيرة مع الإصرار»[1] ولعلّ المستند عندهم لذلك أنّ ثبوت الملكة التي هي العدالة عندهم لا تنافي ارتكاب الذنب اتفاقاً وإن لم يتب، هذا بالإضافة إلى الصغيرة حيث إنّ تركه الكبائر وعدم إصراره على الصغيرة مكفّر لذنبه، بخلاف ارتكابه الكبيرة أو إصراره على الصغاير، فإنّ الشخص يدخل مع ارتكابهما في عنوان الفاسق ما لم يتب، ولكن لا يمكننا المساعدة على المنسوب إليهم فإنّ العدالة ـ كما ذكرنا ـ هي الاستقامة من الشخص في وظائفه الدينيّة، وعدم انحرافه عنها، وإذا انحرف عنها ولو بارتكاب الصغيرة يكون داخلاً في عنوان غير العادل إلّا إذا تاب ورجع إلى استمراره عليها حيث إنّ التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له، ولا فرق في الرجوع بالتوبة بين ارتكاب الكبيرة أو الصغيرة.

لا يقال: إذا لم يكن فرق في الخروج عن العدالة والعود إليها بالتوبة بين الكبيرة والصغيرة فما معنى تقسيم المعاصي إلى الكبائر والصغائر.

فإنّه يقال: المستفاد من الخطابات الشرعيّة أن تقسيم المعاصي إليها بلحاظ أمر آخر، وهو أنّه إذا كان الشخص عند ذهابه من هذه الدنيا ممن ليس عليه كبيرة في أعماله قد وعد بغفران صغائره كما هو ظاهر الآية المباركة أيضاً، ولكن من في أعماله كبيرة لم يتب عنها فليس في حقّه وعد الغفران إلّا إذا تاب، فتكون توبته مكفّرة عن سيئاته كبائرها وصغائرها. نعم غفران الربّ الجليل لسعة رحمته ولو ببركة شفاعة النبي وأوصيائه وأولياء اللّه وصلحاء عباد اللّه له مقام آخر، فلاحظ الآيات والروايات الواردة في غفران الربّ الجليل والتوبة إليه والشفاعة وما يرتبط بها واللّه الهادي

---

١) وسائل الشيعة ٥:١١١، الباب ٧٠ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظنّاً[١] وتثبت بشهادة العدلين، وبالشياع المفيد للعلم.

وولي التوفيق.

[١] قد تقدّم تفسير حسن الظاهر بما ورد في صحيحة ابن أبي يعفور ومايرى من الاختلاف بينها وبين غيرها من الروايات يجمع بينهما إمّا بحمل الإطلاق على التقييد، أو أنّ الوارد في غيرها أيضاً فرد آخر من حسن الظاهر، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس»(١)، فإنّها تحمل على ما إذا كان ساتراً لجميع عيوبه أيضاً بالمعنى المتقدم، كما يحمل على ذلك مثل رواية إبراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: «من صلّى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنّوا به خيراً وأجيزوا شهادته»(٢).

كما يظهر الحال في صحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدّل منهم اثنان ولم يعدّل الآخران فقال: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً وأُقيم الحدّ على الذي شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق»(٣)، فإنّ مثل هذه يعارضها ما دلّ على اعتبار العدالة في الشهود، فيحمل الجواب على الفرض الذي أحرز حسن ظاهرهم، وإن لم يكن لهم حسن الظاهر وطريق إحراز عدالتهم تكون شهادتهم جايزة في سقوط حدّ

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٤، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، الحديث ٨.

٢) المصدر السابق: ٣٩٥، الحديث ١٢.

٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٧، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، الحديث ١٨.

(مسألة ٢٤) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلّد العدول إلى غيره[١].

القذف عنهم إذا كانوا أربعة إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق. وأمّا موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروّته، وظهر عدله، ووجبت أخوّته»[١]، فهو فرد آخر من حسن الظاهر يترتّب على من له ذلك آثار العدالة فيما إذا احتمل كونه عادلاً في الواقع كما هو شأن كلّ طريق معتبر. ونحوها روايتا عبدالله بن سنان وعبدالله بن أحمد بن عامر الطائي عن أبيه عن الرضا عليه السلام عن آبائه.

وما في كلام المتن من تقييد اعتبار حسن الظاهر بما إذا كان مفيداً للعلم أو الظنّ لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ حسن الظاهر على الوجه المتقدم أمارة للعدالة فتتّبع مع احتمال الإصابة ولو لم يفد ظنّاً.

وقد تقدّم اعتبار البيّنة في الموضوعات وأنّه لا يبعد ثبوت الإخبار بالموضوع بخبر الثقة العارف في غير موارد الترافع والموارد التي اعتبر الشارع في ثبوتها طريقاً أو شهادة خاصّة، ولا فرق في اعتبار البيّنة وخبر الثقة العارف بين إخبارهما بنفس عدالة الشخص أو بحسن ظاهره على النحو المتقدّم الذي هو طريق إلى إحراز نفس العدالة، وكذا في اعتبار الشياع المفيد للعلم أو الاطمينان حيث إنّ العلم طريق بالذات أي بلا جعل جاعل، والاطمينان كإخبار الثقة معتبر ببناء العقلاء إلّا في الموارد التي أشرنا إليها.

[١] هذا بالإضافة إلى الشرائط التي تعتبر في جواز التقليد حدوثاً وبقاءً، وأمّا ما

---

١) وسائل الشيعة ٨: ٣١٥ـ٣١٦، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٩.

(مسألة ٢٥) إذا قلّد من لم يكن جامعاً [للشرائط] ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر[١].

(مسألة ٢۶) إذا قلّد من يحرّم البقاء على تقليد الميت فمات وقلّد من يجوّز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأوّل في جميع المسائل إلّا مسألة حرمة البقاء[٢].

(مسألة ٢٧) يجب عل المكلّف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدّماتها[٣] ولولم يعلمها لكن علم إجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صحّ وإن لم يعلمها تفصيلاً.

يعتبر في جواز التقليد ابتداءً كحياة المفتي فيجوز البقاء على تقليده إذا كان الحيّ الفعليّ يُجوّز البقاء على تقليد الميّت على ما مرّ الكلام فيه.

[١] إذا كانت فتوى من رجع إليه غير معتبرة، كفقد شرط الرجوع إليه يكون عمله بلا تقليد، فيجري فيه ما ذكرنا في المسألة السادسة عشرة.

[٢] قد ذكر سابقاً أنّ المجتهد الذي قلّده في الوقايع التي يبتلي بها أو يحتمل ابتلاءه بها إذا أفتى بعدم جواز البقاء على تقليد الميت لا تكون هذه الفتوى منه بعد موته معتبرة، بلا فرق بين ما أفتى الحيّ الفعلي بجواز البقاء على تقليد الميّت أو أفتى بوجوب البقاء، والسرّ في ذلك أنه لا يمكن أن تكون فتواه في مسألة البقاء معتبرة.

[٣] ولعلّ ذكر مقدّمات العبادات عطف تفسيريّ للشرائط والموانع، وإلّا فلا نعرف مقدّمة تتوقّف عليها صحّة العمل ولم يكن من الشرائط والموانع الداخل فيها عدم القاطع، وكيف كان بما أنّ المكلف في موارد التكليف بالعبادة عليه الامتثال فلا يفرّق بين الامتثال التفصيليّ الحاصل ولو باتّباع طريق معتبر في معرفتها وإحراز الإتيان بها والامتثال الإجمالي الحاصل بالاحتياط ولولم يعلم تفصيلاً أجزاءها وشرائطها وموانعها المعتبرة فيها.

. . . .

والحاصل إذا أمكن للمكلّف الإتيان بالواجب الواقعي بتمام ما يعتبر فيه من غير علمه تفصيلاً بأجزائه وشرائطه وموانعه يكون الامتثال مجزياً، كما تقدّم في مسألة جواز الاحتياط مع التمكّن من الاجتهاد الفعليّ أو التقليد بلا فرق بين موارد استلزام الاحتياط التكرار، كما في مورد دوران أمر الصلاة بين القصر والتمام، أم لا، كما في دوران الصلاة بين الأقلّ كالاكتفاء بقراءة الحمد خاصّة في الركعتين الأوّلتين، أو الأكثر كلزوم قراءة السورة بعد قراءتها، هذا كلّه في صورة إحراز الامتثال بالإتيان بالواجب الواقعي إمّا بالتفصيل أو الإجمال.

وأمّا تعلّم أجزاء العبادة وشرايطها وموانعها فيما لولم يتعلّمها لم يتمكن من الامتثال أو لم يتمكّن من إحراز الامتثال فيفرض الكلام في الواجب المشروط والموقّت، وأنّ المكلّف لولم يتعلّم الواجب قبل حصول شرط الوجوب أو دخول الوقت يمكن له التعلّم بعد حصول الوجوب بحصول شرطه أو دخول وقته، كما هو الحال فعلاً في واجبات الحج وشرائطه وموانعه، ففي هذا الفرض حيث المكلّف يتمكّن من المعرفة والامتثال في ظرف التكليف فلا موجب لوجوب التعلّم عليه قبل فعليّة التكليف وقبل حصول الاستطاعة.

وأخرى لولم يتعلّم أجزاء العمل وشرايطه وموانعه لم يتمكّن من إحراز الامتثال في ظرف التكليف أو لا يمكن له الامتثال أصلاً، كما في الصلاة حيث من لم يكن من أهل اللسان لولم يتعلّم كيفية الصلاة والقراءة وغير ذلك مما يعتبر فيها قبل دخول وقتها لا يتمكّن من الصلاة في وقتها أو لا يتمكن من إحراز الامتثال، وفي هاتين الصورتين عليه التعلّم قبل حصول شرط الوجوب ودخول الوقت؛ وذلك فإنّ الأخبار الواردة في وجوب التعلّم وأنّ الجهل لا يكون عذراً مسوّغاً لترك الواجب وأنّ

. . . .

المكلّف يؤخذ به ولو فيما إذا كان منشؤه ترك التعلّم قبل حصول الشرط ودخول الوقت، بل لا ينحصر وجوب التعلّم فيما إذا كان العلم بابتلائه بذلك الواجب فيما بعد، ويجرى فيما إذا احتمل الابتلاء ولم يتمكّن بعده من التعلّم وأنّه لا يكون جهله في تركه عذراً فيما إذا انجرّ ترك تعلّمه إلى مخالفة التكليف باتّفاق الابتلاء.

وقد يقال[1]: إنما يحتاج إلى أخبار وجوب التعلّم قبل الوقت أو حصول شرط الوجوب فيما إذا توقف التمكّن من إتيان الواجب بعد حصول شرط وجوبه على التعلّم قبله، وأمّا إذا توقف إحراز الامتثال على التعلّم قبل أحدهما فالعقل يستقلّ بلزوم التعلّم؛ لأنّ في تركه احتمال ترك الواجب كما هو فرض القدرة على الإتيان بعد حصول شرط وجوبه.

فإنّه يقال: المستفاد من أخبار وجوب التعلّم أنّ القدرة على الإتيان بالواجب من ناحية التعلّم شرط لاستيفاء الملاك الملزم، ولا يكون تركه حتى مع عدم القدرة عليه وعدم التكليف به خطاباً بعد حصول شرط وجوبه عذراً إذا كان العجز ناشئاً من ترك التعلّم سواء كان تركه محرزاً أو محتملاً، وأنّه لا مجال للأُصول النافية في هذه الموارد أو دعوى جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة فيما إذا كان بعد حصول شرط الوجوب لم يتمكّن إلّا منها.

لا مجال للاستصحاب لإحراز عدم الابتلاء بالواقعة التي ترك تعلّم حكمها

لا يقال: إذا لم يجب على المكلّف التعلّم بالإضافة إلى الوقايع التي يعلم بعدم ابتلائه بها ولو مستقبلاً فيمكن له إحراز عدم الابتلاء عند الشك بالاستصحاب، حيث

---

١) التنقيح في شرح العروة ١:٢٤٧.

. . . .

يتمسّك به ويحرز عدم ابتلائه ولو مستقبلاً فينتفي الموضوع لوجوب التعلّم، والاستصحاب كما يجري في أمر يكون نفس ذلك الأمر موضوع الحكم أو نفيه كذلك يجري فيما إذا كان إحراز ذلك الأمر هو الموضوع للحكم، فيثبت أو ينفى على ما تقدّم من قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّة والكشف لا بنحو الوصف والصفتيّة، وأيضاً تقدّم في بحث الاستصحاب أنّه كما يجري في الأُمور الماضيّة كذلك يجري في الأمور الاستقباليّة، فلا وجه لما يقال بعدم جريان الاستصحاب في الابتلاء وعدمه لعدم كونه حكماً ولا موضوعاً له.

فإنّه يقال: قد تقدّم أنّ وجوب التعلّم حكم طريقي قد جعل لإسقاط الجهل بالحكم التكليفي والوضعي وغيره من العذريّة في مخالفة التكليف ـ سواء كان للجهل بالحكم أو المتعلّق ـ وعليه فعدم وجوب التعلّم في موارد العلم الوجدانيّ بعدم الابتلاء لكون التعلّم الواجب النفسيّ الطريقيّ على كلّ مكلّف لغواً بالإضافة إلى موارد علمه بعدم الابتلاء، لا لأنّ لخطابات وجوب التعلّم الطريقيّ ورد تقييد خارجيّ بعدم وجوبه في موارد عدم ابتلائه، ليتوهّم أنّ الاستصحاب في عدم الابتلاء مستقبلاً عند الشكّ محرز لذلك القيد، والاستصحاب بعدم الابتلاء مستقبلاً لا يثبت اللغويّة مع إطلاق خطابات وجوب التعلّم وشمولها لموارد إحراز الابتلاء واحتماله.

وعلى الجملة بمجرّد الاحتمال يحرز موضوع وجوب التعلّم، والاستصحاب إنما يكون تعبّداً بالعلم فيما إذا لم يعلم الحكم الواقعيّ في الواقعة ولو كان المعلوم حكماً طريقيّاً واقعيّاً.

(مسألة ٢٨) يجب تعلّم مسائل الشكّ والسهو بالمقدار الذي هو محلّ الإبتلاء غالباً، نعم لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يبتلي بالشكّ والسهو صحّ عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامهما[١].

---

[١] إن قيل بحرمة قطع الصلاة الواجبة كاليوميّة يجب على المكلّف تحصيل العلم بأحكام الشكّ والسهو في الصلاة فيما إذا احتمل ابتلاءه بهما أثناء الصلاة مع عدم إمكان تعلّم حكمهما؛ لأنّ مع عدم تعلّم حكمهما من قبل وإن يمكن له الإتيان بالوظيفة المقرّرة للشاكّ والساهي في صلاته اتّفاقاً إلّا أنه يحتمل أن يكون ما أتى به حالهما مبطلاً، كما يكون رفع يده عن تلك الصلاة باستينافها قطعاً للفريضة، كما إذا شكّ حال القيام في أنّه رفع رأسه من الركوع أو أنّه بعد لم يركع، فإنّه إذا سجد يكون هذا إبطالاً لصلاته لو كان تركه الركوع مطابقاً للواقع، فإحراز أنّه لا يرتكب الحرام بقطع تلك الصلاة وترك الركوع أو تدارك الركوع يتوقّف على تعلّم أحكام الشك والسهو ولو قبل مجيء الوقت.

نعم لو التزم بعدم حرمة قطع الصلاة الواجبة أو إبطالها وأنّ ما ذكر في أحكام الشكّ والسهو تعيين علاج السهو والشكّ في تلك الصلاة فلا موجب للقول بوجوب التعلّم، لإمكان إحراز الامتثال بالاستيناف بعد الإبطال من غير ارتكاب محذور.

ثمّ إنه لا وجه لتقييد الماتن ﷺ وجوب التعلّم بما هو محلّ الابتلاء غالباً، إلّا أن يراد منه عدم وجوب التعلّم بالإضافة إلى الموارد التي يطمئنّ بعدم الابتلاء بها.

وأيضاً ما ذكر ﷺ من أنّ المكلّف إذا لم يتعلّم أحكام الشكّ والسهو بالإضافة إلى الموارد التي يعمّ الابتلاء بها نوعاً وأتى المكلف بالصلاة مع اطمئنانه بأنّه لا يبتلي بها يصحّ عمله، ولازم ذلك أن لا يحكم بالصحة مع عدم الاطمينان بابتلائه، أو ابتلى بها وأتى بوظيفة الشاك والساهي اتّفاقاً بعنوان الرجاء، لا يمكن المساعدة عليه، كما إذا

. . . .

أتى في المثال السابق بالركوع برجاء أنّ ذلك وظيفته وأتمّها ثمّ ظهر أنّ ما فعله فتوى العلماء، ولعلّه ﷺ يرى أنّه لا يتحقق في الصورتين قصد التقرّب المعتبر، حيث إنّه لا يتحقّق ممّن يحتمل ارتكاب الحرام بصلاته نظير ما يقال بأنّه لو توضّأ بأحد الماءين يعلم بغصبيّة أحدهما يبطل وضوؤه حتّى ما إذا ظهر بعد الوضوء به أنّه كان المباح منهما، أو إذا توضّأ بكلّ منهما يحكم ببطلان وضوئه لعدم تحقق قصد التقرّب عند التوضؤ بكلّ منهما.

أقول: حرمة إبطال الصلاة الفريضة أو عبادة أُخرى أثناءها موقوفة على كون الدخول في الصلاة أو نحوها دخولاً صحيحاً، وإذا فرض من الأوّل بطلان ذلك العمل لجهة ما فلا يكون قطعه محرّماً، فلابدّ من الالتزام بأنّ عدم تعلّم حكم الشكّ والسهو والدخول في الصلاة مع احتمال عدم ابتلائه بهما أثناءهما لا ينافي قصد التقرّب إذا اتّفق عدم ابتلائه بهما، نظير من صام في نهار شهر رمضان مع عدم تعلّمه المفطرات الموجبة ارتكابها بطلان الصوم برجاء أنّه لا يرتكب شيئاً منها، حيث لا يحكم ببطلان صومه مع إمساكه عنها طرّاً، وكذا فيما إذا دخل في الصلاة مع احتماله إتمامها صحيحاً حتّى فيما إذا اتّفق الشك والسهو ولكن بنى عند طروّ أحدهما على شيء باحتمال أنّه وظيفة الشاكّ والساهي ثمّ تبيّن أنّ البناء الذي عمل عليه كان وظيفة الشاكّ أو الساهي، كما إذا ركع في فرض الشكّ في الركوع حال قيامه.

وممّا ذكرنا يظهر الفرق بين التوضّؤ بأحد الماءين الذي يعلم بكون أحدهما مغصوباً وبين الدخول في الصلاة مع احتمال إتمامها صحيحاً لعدم ابتلائه بالشكّ أو السهو، أو مع بنائه بما يحتمل كونه وظيفة الشاكّ أو الساهي، بخلاف التوضّؤ بأحدهما حيث يحتمل أنّ الغسل به ارتكاب الحرام المنجّز المعلوم بالإجمال،

. . . .

حيث إنّ ما يبنى عليه عند عروض الشكّ والسهو من أحد الطرفين رجاءً لدوران الأمر بين المحذورين، بخلاف الوضوء فإنّه يتركه ويتيمّم كما هو وظيفته.

بقي في المقام أمر وهو أنّ المنقول عن الشيخ الأنصاري ﷺ أنّ من ترك تعلّم أحكام الشكّ والسهو في الصلاة يحكم عليه بالفسق، وهذه الفتوى منه ﷺ لا يمكن أن تبتنى على حرمة التجرّي شرعاً، فإنّه ﷺ لم يلتزم لا بحرمة التجرّي ولا بقبحه الفعليّ، وهو ﷺ يرى أنّ العدالة هي ملكة الاجتناب عن المحرّمات والإتيان بالواجبات، ولو قيل بأنّ هذا التجرّي يكشف عن عدم ملكة الاجتناب والإتيان بالواجب، فلوجود الواسطة بين عدم الملكة والفسق لا يحكم بكونه فاسقاً، وقد تقدّم أنّ العدالة ليست بمعنى ملكتهما، بل هي استقامة الشخص على وظائفه الشرعيّة وعدم خروجه عنها، وهذا الشخص لم يخرج بترك تعلّمه عن وظائفه الشرعيّة، بل المفروض أنّه أتى بصلاته صحيحة.

والتعلّم لم يكن وجوبه نفسيّاً بل كان وجوبه طريقيّاً، والغرض من موافقته الخروج عن عهدة التكاليف النفسيّة وعدم مخالفتها، والظاهر أنّ حكمه بالفسق مبنيّ على ما تقدّم من بطلان الصلاة من تارك التعلّم لأحكام الشكّ والسهو حتّى ما إذا صلّى ولم يبتل فيها بالشكّ والسهو، فيكون محكوماً بالفسق.

ودعوى[1] أنّ الحكم بالفسق فيما إذا استلزم ترك التعلّم عدم تمكّنه من إحراز الامتثال بالإضافة إلى التكليف المنجّز في موطنه، فإنّ عدم إحراز امتثاله خروج عن الوظيفة الدينيّة فيكون فاسقاً، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّ انطباق عنوان الفاسق

---

١) التنقيح في شرح العروة ١: ٢٥٤.

(مسألة ٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرّمات يجب في المستحبّات والمكروهات والمباحات[١] بل يجب تعلّم حكم كلّ فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديّات.

(مسألة ٣٠) إذا علم أنّ الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم أنّه واجب أو مباح أو مستحبّ أو مكروه يجوز له أن يأتي به، لاحتمال كونه مطلوباً[٢] وبرجاء الثواب. وإذا علم أنّه ليس بواجب ولم يعلم أنّه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً.

فيما إذا ترتب الأثر الشرعيّ عليه مشكل جدّاً وإن لا يبعد نفي بعض العناوين المنطبقة على العادل عنه، كالمأمون بدينه أو أنّه يواظب على وظائفه الشرعيّة فتدبّر.

[١] لا ينبغي التأمّل في أنّ على العاميّ تعلّم الواجبات الشرعيّة بأجزائها وشرائطها وموانعها بالتقليد أو الاحتياط فيها على ما تقدّم، وكذلك الأمر في المحرّمات حيث إنّ القيود المعتبرة في المحرّم إمّا أن تحرز بالتقليد أو عليه الاحتياط، وأمّا لزوم التقليد في المستحبات والمكروهات والمباحات ففيما إذا احتمل الإلزام فيها، حيث إنّ عليه رعاية احتمال الإلزام أو التقليد في إحراز عدم الإلزام في الفعل سواء كان إحرازه نفي الإلزام بفتوى الفقيه بالاستحباب أو الإباحة أو الكراهة. وأمّا إذا علم العاميّ بعدم الإلزام وتردّد في استحبابه الشرعيّ فإنّه وإن يجوز الإتيان به برجاء كونه مستحبّاً إلّا أنّ قصد الاستحباب الجزميّ فيه يتوقّف على إحراز الاستحباب بالتقليد، وكذلك ترك الفعل فيما إذا احتمل كراهته مع إحرازه عدم الحرمة فيه، ويجري لزوم التقليد في الأجزاء والشرائط في العبادات المستحبة، بل في المعاملة في إحراز صحتها إن ترك الاحتياط فيها أو لم يعرف كيفيّة الاحتياط فيها.

[٢] إذا ترك التقليد في الصورة الأُولى ولم يحرز عدم وجوبه فعليه الاحتياط

(مسألة ٣١) إذا تبدّل رأي المجتهد لا يجوز للمقلّد البقاء على رأيه الأوّل [١].

(مسألة ٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقّف والتردّد يجب على المقلّد الاحتياط أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد[٢].

بالإتيان به برجاء الوجوب، فإنّ الاحتياط على العاميّ قبل الفحص لازم في موارد احتمال التكليف، وكذا الحال في الصورة الثانية إذا لم يحرز عدم حرمته عليه الاحتياط في تركه.

نعم إذا أحرز عدم الوجوب والحرمة في الصورتين يجوز له الاحتياط بما ذكره، فإنّ إحراز عدم التكليف بالطريق المعتبر لا يمنع عن الاحتياط بل هو حسن ومستحب كما قرّر في محلّه.

[١] قد تقدّم أنّ الفتوى السابقة بعد رجوع المجتهد عنها إلى فتوى أُخرى لا تبقى الفتوى الأُولى على الاعتبار، والفتوى إخبار عن حكم الواقعة وتعيين للوظيفة المجعولة فيها من أوّل تأسيس الشريعة على طبق ما استفاده من مدارك الأحكام؛ ولذا قلنا إنه لولم يكن دليل على إجزاء الأعمال السابقة التي كانت على طبق الفتوى السابقة كان على المكلّف تداركها على طبق الفتوى الجديدة؛ لأنّ ما دلّ على اعتبار الفتوى للعاميّ من الروايات والسيرة العقلائية لا يعمّ شيء منهما صورة عدول المجتهد من فتواه السابقة، ولا فرق في ذلك سواء كان عدوله من فتواه السابقة إلى الفتوى الأُخرى أو كان إلى التوقّف والتردّد في حكم الواقعة.

هذا فيما إذا أحرز العامي العدول إلى الفتوى الأُخرى أو إلى التوقّف والاحتياط، وأمّا إذا شكّ في العدول فله أن يبقى على تلك الفتوى، فإنّه مقتضى الاستصحاب في بقاء تلك الفتوى وعدم العدول عنها.

[٢] فإنّه برجوع المجتهد إلى التوقّف والفتوى فلا يكون له في الواقعة فتوى فعلاً،

(مسألة ٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلّد تقليد أيّهما شاء[١] ويجوز التبعيض في المسائل. وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره.

ويكون على العاميّ فعلاً إما الاحتياط في الواقعة أو الرجوع إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد على ما تقدّم سابقاً من تخيير العاميّ بين الاحتياط والرجوع إلى فتوى المجتهد الواجد للشرايط.

التبعيض في التقليد

[١] هذا مبنيّ على ثبوت التخيير للعاميّ بين تقليد أيّ من المجتهدين المتساويين في العلم مطلقاً سواء لم يعلم المخالفة بين فتاويهما في الوقايع أصلاً أو علم ذلك ولو بالإجمال، وقد ذكر هذا التخيير الماتن ﷺ سابقاً ولكن قيّده بما إذا لم يكن أحدهما أورع من الآخر واحتاط في تقليد الأورع. وفي المقام أجاز التبعيض بينهما في المسائل وقال: إذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره، وكما ترى لا يكون كلامه في المقام ظاهراً في الاحتياط الوجوبيّ، بخلاف ما تقدّم في مسألة تخيير العاميّ بين تقليد أحد من المجتهدين المتساويين في العلم.

أقول: لو قلنا بالتخيير وبجواز التبعيض فهذا القول فيما لم يعلم ولو إجمالاً اختلافهما في المسائل التي يبتلي بها المكلف صحيح لاغبار فيه، وأمّا في المسائل التي يعلم العاميّ باختلافهما فيها إجمالاً فثبوت التخيير محلّ إشكال إلّا بناءً على ما ذكرنا سابقاً من إحراز أنّ الشارع لا يريد العسر، وأن يعمل العاميّ بالاحتياط في المسائل المشار إليها، لا بالإضافة إلى الاحتمالات في الواقعة، ولا الاحتياط بالإضافة إلى فتوى كلّ من المتساويين في الواقعة، فإنّ الاحتياط في الأول عسر وينافي ما عليه

. . . .

الشريعة السهلة السمحة، والثاني لا وجه له فإنّ مع سقوط فتوى المجتهدين في واقعة للمعارضة لا يمكن نفي الاحتمال الثالث لما تقرّر في الأُصول من أنّه لا يمكن نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة بعد سقوط المدلول المطابقيّ عن الاعتبار، فلا وجه لما يقال في وجه الاحتياط بين القولين بأنّه لا اعتبار بفتوى الآخرين؛ لأنّ المفروض أنّهما بالإضافة إلى الآخرين أفضلان أو أنّ فتواهما تتضمّن الفتوى بأنّ الحكم الثالث غير ثابت في الواقعة فتدبّر.

وربّما[١] يقال: إنّه على تقدير التبعيض في التقليد فاللازم رعاية عدم استلزامه الإتيان بعمل بنحو يكون باطلاً عند كليهما، كما إذا أفتى أحدهما بعدم وجوب السورة بعد قراءة الحمد في الركعتين الأُوّلتين وبلزوم الإتيان في الأخيرتين بالإتيان بالتسبيحات الأربعة ثلاث مرات، وأفتى الثاني بلزوم قراءة السورة وكفاية التسبيحات مرّة، فإنّ العامي إذا قلّد في مسألة قراءة السورة بالأوّل وفي التسبيحات بالثاني فالصلاة التي يأتي بها بلا سورة وبالتسبيحات بالمرّة لا تصحّ عند كليهما فهذا التخيير غير جايز، وكذا التبعيض في الموارد التي يكون العمل متعدّداً وفي واقعتين ولكن بينهما تلازم في الحكمين وأوجب التبعيض التفكيك بين المسألتين، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب التمام والصوم في سفر وأفتى الآخر فيه بالقصر والإفطار فقلّد العامي الأوّل في وجوب التمام، والثاني في لزوم الإفطار، وهكذا فإنّ العلم الإجمالي إمّا ببطلان صلاته أو عدم جواز إفطاره منجّز.

وقد أجبنا عن ذلك وقلنا بجواز التبعيض حتى بالإضافة إلى العمل الواحد في

---

١) التنقيح في شرح العروة ١: ٢٥٧ـ٢٥٨.

. . . .

مسألة (٦٥) الآتية حيث قال الماتن ﷺ فيها: في صورة تساوي المجتهدين يتخيّر بين تقليد أيّهما شاء كما يجوز له التبعيض حتى في أحكام العمل الواحد حتّى أنّه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة، واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلّد الأوّل في استحباب التثليث، والثاني في استحباب الجلسة.

وما قيل من أنّ صلاته بتقليد الأول في استحباب التثليث، والثاني في استحباب جلسة الاستراحة تكون باطلة عند كلا المجتهدين غير صحيح، فإنّ من يقول ببطلان الصلاة من المجتهدين بترك التثليث في التسبيحات الأربع يقول بالبطلان مع عدم العذر في تركها، وكذلك من يقول ببطلانها بترك جلسة الاستراحة يقول ببطلانها في صورة عدم العذر في تركها كما هو مقتضى حديث: «لا تعاد» وليس من يفتي بعدم وجوب جلسة الاستراحة يقيّد عدم وجوبها بصورة الإتيان بالتسبيحات الأربع ثلاثاً، كما أنّه ليس فتوى من يفتي بكفاية الواحدة يقيّد كفايتها بصورة الإتيان بجلسة الاستراحة بحيث لولم يأت بالتسبيحات إلّا مرّة يكون عليه الإتيان بجلسة الاستراحة، وليس على العاميّ إلّا التقليد عمّن يرى عدم وجوب جلسة الاستراحة والتقليد عمّن يرى عدم وجوب التثليث في التسبيحات الأربع، كما هو مقتضى جواز التبعيض في تقليده لتساوي المجتهدين.

نعم، فيما إذا كان الجزء أو القيد ركناً بحيث لا يعذر فيه الجاهل بأن يبطل عمله بالإخلال به على قولي المجتهدين، فمع الإخلال بالركن في ذلك العمل لم يجز التبعيض، وهذا لا يفرض في الصلاة لعدم الاختلاف في أركانها، ويتصوّر في مثل الحجّ، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بإجزاء درك الوقوف الاضطراريّ المزدلفة يوم

(مسألة ٣٤) إذا قلّد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد[١] فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال الأول بعدم جوازه.

العيد وإن لم يدرك الوقوف الاختياريّ والاضطراريّ بعرفة، ولكن كان فتواه عدم كفاية الغسل المستحب في الطهارة من المحدث بالأصغر، ويرى المجتهد الآخر العكس وأنّ الغسل الاستحبابي يجزي ولا يجزي الوقوف الاضطراريّ من غير درك الاضطراريّ بعرفة والمكلّف أدرك الاضطراري بالمشعر خاصّة، وعليه فإن أدرك المكلّف الوقوف الاضطراري بالمشعر خاصّة وأتى بطواف حجه وعمرته بالغسل المستحب من وضوء يكون حجّه باطلاً عند كلا المجتهدين، وفي جواز التبعيض كذلك إشكال لعدم إحراز العاميّ صحة عمله على فتوى واحد منهما.

وأمّا مسألة القصر والصوم فلا تكون من هذا القبيل؛ لأن من يوجب القصر من المجتهدين والإفطار فصلاته قصراً وظيفته عنده والآخر يقول إنّ الصوم وظيفته الواقعيّة، والقائل بالإفطار يقول بصحّة صومه لكونه صائماً جهلاً بوجوب الإفطار عليه.

نعم لو علم العاميّ أنّ وجوب القصر في الصلاة في سفر لا يجتمع مع وجوب الصوم فيه يلزم عليه الجمع بين القصر والتمام والصوم فيه والقضاء بعده أو ترك التبعيض؛ لأنّ علمه الإجماليّ بعدم اجتماع وجوب القصر مع وجوب الصوم في السفر المفروض يوجب علمه ببطلان أحد الأمرين من صلاته أو صومه.

[١] حيث إنّه ﷺ احتاط في تقليد الأعلم ـ كما تقدّم سابقاً ـ احتاط في المقام أيضاً في العدول.

ولكن لا يخفى أنّه لو كان تقليد الأعلم من الأوّل احتياطاً واجباً لا يكون العدول إلى الأعلم في الفرض من الاحتياط؛ لأنّ ظاهر الفرض وقوع التقليد الأوّل صحيحاً

(مسألة ٣٥) إذا قلّد شخصاً بتخيّل أنّه زيد فبان عمرواً، فإن كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد صحّ، وإلّا فمشكل[١].

وكان يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم، وبعد وجدان الأعلم منه متأخّراً يحتمل تعيّن تقليد ما قلّده، كما تقدّم في مسألة عدم جواز العدول عن الحيّ؛ وذلك لا لفتوى ذلك المجتهد بعدم جواز العدول حتّى إلى الأعلم، بل لاحتمال تعيّن الحجّة في فتاويه في الوقايع كما أنّ تعيّن الرجوع إلى الأعلم منجّز لوجوب تقليد الأعلم الفعليّ فعليه الجمع في المسائل بين فتوى الأعلم السابق والأعلم الفعليّ فيها.

هذا بناءً على ما ذكره من وجوب الاحتياط في تقليد الأعلم من المجتهدين، وأمّا بناءً على ما ذكرنا من عدم اعتبار فتوى غير الأعلم مع الأعلم يتعيّن الرجوع في المسائل التي يعلم اختلافهما فيها ولو إجمالاً.

[١] حاصل ما ذكره في المقام أنّه إذا كان في البين مجتهدان متساويان في الفضيلة بحيث يجوز للعاميّ تقليد أيّ منهما وقلّد أحدهما باعتقاد أنّه زيد ثمّ بان أنّه عمرو أي المجتهد الآخر، فإن كان العاميّ بحيث لو علم من الأوّل أنّه عمرو كان أيضاً يقلّده ففي الفرض حكم بصحة التقليد، وأمّا إذا كان عالماً بأنه عمرو لم يكن يقلّده فإنّه مشكل في تحقّق التقليد.

وعبّر في الصورة الأولى بأنّ قصد التقليد عن الشخص المزبور في الفرض الأوّل لم يكن بنحو التقييد بخلاف الفرض الثاني، وهذا نظير ما ذكر في الاقتداء وأنّ المكلف إذا قصد الائتمام بالإمام باعتقاد أنّه زيد ثمّ ظهر بعد الصلاة أنّه عمرو، فإن كان قصده الائتمام بزيد لا على نحو التقييد بحيث لو كان عالماً من الأوّل أنّ الإمام عمرو كان أيضاً يأتمّ به تصحّ صلاته جماعة، وأمّا إذا كان عالماً بأنّ الإمام عمرو لما كان يأتمّ به فصلاته أو جماعته باطلة.

ولكن لا يخفى أنّ القابل للتقييد حقيقة هو الكلّي أي ما كان الفعل كليّاً ولو مع

. . . .

عدم كليّة متعلّقه، كما في متعلّقات الأوامر والنواهي وغيرهما من الأحكام التكليفيّة والوضعيّة حيث يمكن لجاعل الحكم أن يجعل متعلّق حكمه واعتباره مطلقاً أو مقيّداً، وأمّا ما صار فعليّاً في الخارج بأن تحقّق فيه فلا يتّصف بالإطلاق والتقييد، بل هو موجود جزئيّ خارجيّ لا محالة.

فإن كان ذلك الموجود الخارجيّ من الفعل عنوانه من العناوين غير القصديّة ينطبق عنوانه عليه لا محالة، غاية الأمر إذا كان الفاعل الصادر عنه الفعل ملتفتاً إلى عنوانه حين صدوره منه يكون الفعل عمديّاً، وإن كان غير ملتفت إليه بحيث لو كان ملتفتاً لم يصدر عنه ولم يفعل يكون خطأً، وكذلك إذا كان ملتفتاً إلى عنوان الفعل ولكن لم يلتفت إلى ما وقع ذلك الفعل عليه من المتعلّق له، فلو كان ملتفتاً إليه كان الفعل المقصود والملتفت إلى عنوانه عمديّاً وإلّا كان خطأً، كما إذا قتل شخصاً بزعم أنّه زيد ولكن ظهر بعد ذلك أنّه عمرو بحيث لو احتمل أنّه كان عمراً لم يكن يقتله.

وأمّا إذا كان عنوان الفعل من العناوين القصديّة ولم يقصد ذلك العنوان بفعله لا يكون ذلك الفعل مصداقاً لذلك العنوان، من غير فرق بين العبادات والمعاملات، وكذا إذا قصد العنوان القصديّ ولكن انتفى عما ينطبق عليه العنوان القصديّ ما يعدّ قيداً مقوّماً في انطباق ذلك العنوان، كما إذا قصد إنشاء الطلاق لامرأة بتخيّل أنّها زوجته ولكن أخطأ ولم تكن المرأة زوجته بل أجنبية له، وهذا بخلاف ما إذا تحقّق ذلك القيد، فإنّه يكون ذلك الفعل الذي هو عنوان قصديّ محقّقاً لا محالة، والمفروض في المقام كذلك، فإنّ المفروض أنّ الذي قلّده بتخيّل أنّه زيد فبان أنّه عمرو واجد لتمام الشرائط المعتبرة في المجتهد، وقد تعلم منه الفتوى وعمل على طبقه فيكون تقليداً مجزياً، ولو كان عالماً بأنّه عمرو لما قلّده من قبيل تخلّف الداعي،

(مسألة ٣٦) فتوى المجتهد يعلم بأحد أُمور: الأوّل: أن يسمع منه شفاهاً، الثاني: أن يخبر بها عدلان، الثالث: إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثّق يوجب قوله الاطمئنان وان لم يكن عادلاً، الرابع: الوجدان في رسالته، ولابدّ أن تكون مأمونة من الغلط[١].

وكذا في مسألة الائتمام بأحد الشخصين الواجدين لشرائط الائتمام فإنه يتحقّق الائتمام ويكون مجزياً، بخلاف ما لم يكن واجداً لشرائط الائتمام فإنه لعدم تحقّق شرائط الائتمام لم يتحقّق الائتمام، غاية الأمر صلاة المأموم محكومة بالصحة إذا لم يرتكب في صلاته ما يبطل صلاته الفرادى حتّى حال العذر كتعدّد الركوع في ركعة؛ وذلك فإنّ صلاته لم تنقص من صلاة المنفرد إلّا القراءة وتسقط اعتباره عند العذر، ومنه الاعتقاد بصحة ائتمامه.

[١] وذلك فإنّ السماع من المجتهد شفاهاً تعلّم لفتواه وجداناً إذا كان ما ذكر المجتهد من فتواه صريحاً بحسب المدلول أو كان ظاهراً، والكلام في اعتبار الظواهر مفروغ عنه في المقام، وأمّا الثاني يعني إخبار العدلين بفتواه فإنّه داخل في البيّنة لفتواه إذا كان إخبارهما به بالسماع من المجتهد، وأمّا إذا لم يكن إخبارهما كذلك أو أخبر عدل بفتواه فهو داخل في خبر العدل، وقد تقدّم اعتباره في الأحكام التي منها فتوى المجتهد بالإضافة إلى العاميّ، بل ذكرنا اعتباره في الموضوعات أيضاً وإن استشكل فيه بعض الأصحاب كالماتن ﷺ، بل المعتبر في نقل الحكم خبر الثقة إذا استند في نقله إلى الحسّ وإن كان بوسائط؛ ولذا التزم الماتن ﷺ في المقام باعتبار خبر العدل الواحد بل الثقة وإن لم يكن عدلاً، ولكن قيّد الثقة بوصف بقوله: «موثّق يوجب قوله الاطمينان» ولو كان مراده الإيجاب النوعيّ فمفاده اعتبار نفس خبر الثقة، وإن كان مراده الاطمينان الشخصيّ تكون النتيجة اعتبار الاطمينان الناشئ من خبر الثقة، وفي

. . . .

اعتبار خبر الثقة قولان وكأنه اختار أحد القولين يعني القول الثاني.

وعلى الجملة كما أنّ قول الإمام عليه السلام طريق إلى الحكم الشرعيّ المجعول في الشريعة والراوي عنه عليه السلام يخبر عن ذلك الطريق كذلك فتوى المجتهد طريق شرعيّ إلى الحكم الشرعيّ المجعول في الشريعة بالإضافة إلى العاميّ، والمخبر بفتوى المجتهد يخبر عن ذلك الطريق المعتبر في حقّه، فالراوي عن المعصوم لا يروي الحكم الشرعيّ المجعول في الشريعة بالذات، وإنّما يخبر عن طريقه بنقله قول المعصوم. كذلك الراوي لفتوى المجتهد إنما يروي طريقه إلى الحكم الشرعيّ المجعول بنقل فتوى المجتهد ونظره؛ ولذا لم يستشكل الماتن قدس سره في اعتبار خبر العدل بل الثقة عن المجتهد بفتواه مع أنّه لم يلتزم باعتبار خبر العدل في الموضوعات بل استشكل في اعتباره فيها.

وما ذكر في المتن من تقييد الموثّق بما «يوجب قوله الاطمينان» إن كان من قبيل الوصف التوضيحيّ وبأنّ الموثّق من يوجب قوله الوثوق والاطمينان نوعاً فهو، وإلّا بأن كان المراد اعتبار الوثوق والاطمينان الشخصيّ من خبره فلا يمكن المساعدة عليه؛ لما ذكرنا في بحث حجيّة الخبر من أنّ خبر الثقة موضوع للاعتبار عند العقلاء في مقام الاحتجاج والاعتذار، ولا يدور اعتباره مدار الوثوق والاطمينان الشخصيّ وعدمه.

والوجه في اعتبار أخبار الثقات عند العقلاء هو تنظيم أمر اجتماعاتهم ولا يمكن أن يستند إلى أمر نفسانيّ لا يتمكّن نوعاً من إحرازه، وعدم إحرازه في مقام الاحتجاج والاعتذار فيما بينهم، كما ذكرنا ذلك في بحث حجّية الظواهر أيضاً، حيث لا معنى أن يكون اعتبار ظاهر كلام المتكلّم منوطاً بظنّ السامع والمستمع بمراد

(مسألة ٣٧) إذا قلّد من ليس له أهليّة الفتوى ثمّ التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلّد. وكذا إذا قلّد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلم، وإذا قلّد الأعلم ثمّ صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط[١].

المتكلّم وعدم ظنّه، فيكون ظاهر كلامه معتبراً سواء حصل الظنّ منه بالمراد أم لا.

وأمّا ما ذكره ﷺ من «الوجدان في رسالته ولابد من أن تكون مأمونة من الغلط» فقد ذكر في بحث حجّية الظواهر أنّه لا فرق في اعتبار ظهور الكلام بين أن يكون مكتوباً أو شفهياً، ولابد من إحراز كون ما في الرسالة كتابة فتواه بأن يكون مأموناً من الغلط، كما إذا لاحظ المفتي الرسالة فوقّعها بأنّ ما ذكر فيها فتاواه في المسائل الشرعيّة، والله العالم.

[١] وذلك فإنّ الاستناد في أعماله السابقة إلى قول من ليس له أهليّة الفتوى لا يكون استناداً فيها إلى الحجّة ولا يعتبر تعلّم قوله تعلّماً للحكم الشرعيّ في الواقعة التي ابتلى بها، فعلى ذلك يجب تدارك الأعمال السابقة على طبق فتوى المجتهد الفعليّ إذا كانت فتواه بطلان تلك الأعمال ولا يحكم بإجزائها في موارد فتواه ببطلانها؛ لأنّ ما ذكرنا سابقاً من الإجزاء في العبادات والمعاملات بمعنى العقود والإيقاعات ما إذا كان العاميّ حال العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد الواجد لما تقدّم من الشرائط.

وقد تقدّم أيضاً أنّه مع علم العاميّ باختلاف الفتوى في الوقايع التي يعلم ابتلاءه بها أو يحتمل ابتلاءه عليه أن يرجع إلى الأعلم، ولو كان علمه بالاختلاف علماً إجماليّاً فتقليده عن غير الأعلم في الفرض غير مجزئ، ويجب العدول إلى الأعلم ويتدارك أعماله السابقة إذا كان منها ما يفتي الأعلم ببطلانه.

(مسألة ٣٨) إن كان الأعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين فإن أمكن الإحتياط بين القولين فهو الأحوط، وإلّا كان مخيّراً بينهما[١].

نعم لو كان رجوعه إلى غير الأعلم فيها لفتوى الأعلم بجواز الرجوع إلى غير الأعلم فلا تحتاج الأعمال السابقة إلى التدارك، ويحكم بإجزائها على القول بالإجزاء بالإضافة إلى الأعمال السابقة في العبادات والمعاملات؛ لأنّ المفروض أنّ العاميّ كان مستنداً في تلك الأعمال إلى الحجّة، ونظير ذلك ما إذا كان آخذاً بفتوى الأعلم في أعماله السابقة ثمّ صار غيره أعلم منه، فيجب الرجوع إلى الأعلم الفعليّ، ولكن يحكم في أعماله السابقة بالإجزاء.

وما ذكر الماتن ﷺ من الاحتياط الوجوبيّ في تقليد الأعلم وكذا في فرض صيرورة غيره أعلم منه لعلّه يريد صورة عدم العلم بالاختلاف، وإلّا كما ذكرنا لا اعتبار بقول غير الأعلم مع الأعلم في صورة العلم ولو بالإجمال باختلافهما في المسائل التي يبتلي بها العاميّ، وكذا مع العلم الإجماليّ في المسائل التي يحتمل الابتلاء بها.

ثمّ إنّ ما ذكره ﷺ إذا قلّد غير الأعلم وجب عليه العدول إلى الأعلم على الأحوط، وكذا ما إذا قلّد الأعلم ثمّ صار غيره أعلم، ففي الاحتياط المذكور مع احتماله التخيير بين الأعلم وغير الأعلم تأمّل، خصوصاً في الفرض الثاني حيث كانت فتوى الأوّل حجة في حقّه ودار الأمر بين بقائه على الحجّة أو صيرورة الثاني حجّة، فلابدّ في صورة اختلافهما في الفتوى الأخذ بالأحوط من قوليهما على ما تقدّم.

نعم في الفرض الأوّل يجري الاستصحاب في ناحية عدم كون فتوى الأوّل حجّة في حقّه من الأوّل، فالأحوط على مسلكه العدول إلى الثاني.

[١] لإمكان الاحتياط صورتان: الأولى أن يفتي كلّ منهما في المسألة بالتكليف ولكن اختلفا في متعلّقه كما إذا أفتى أحدهما في سفر بوجوب القصر، والآخر

. . . .

بوجوب التمام، كما إذا سافر المكلّف ثمانية فراسخ ثلاثة ذهاباً وأربعة رجوعاً أو أفتى أحدهما في كفارة بصوم شهرين متتابعين تعييناً، والآخر بالتخيير بينه وبين إطعام ستين مسكيناً، وفي هذا الفرض يجب على العامي الأخذ بالاحتياط بالجمع بين القصر والتمام، وبالتكفير بشهرين عن الصيام، وذلك إمّا لعلمه إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين أو علمه بقيام الحجّة على وجوب شهرين ولا يعلم بقيام الحجّة على إجزاء إطعام ستين مسكيناً وكونه بدلاً عن صيام شهرين متتابعين، وكما إذا أفتى أحدهما بأن من فات عنه رمي الجمرات يقضيه من الغد، وقال الآخر يقضيه في ليلته، فإنّه يجب عليه الجمع بين الرمي في ليلته والرمي من الغد لعلمه بقيام الحجّة على وجوب أحدهما، ولو احتمل عدم وجوب التدارك أصلاً فإنّ هذا الاحتمال لا يزيد على احتمال الخلاف وعدم الإصابة في سائر الطرق والأمارات المعتبرة.

وربّما يتمسّك بأصالة الاشتغال وأنّ مقتضاه الجمع بين الفتويين في العمل والأخذ بالأحوط منهما؛ لأنّ العلم الإجماليّ للعاميّ بثبوت التكاليف في الوقايع التي يبتلي بها مقتضاه الاحتياط في جميع الصور المتقدمة، بل عليه الاحتياط حتى فيما إذا احتمل التكليف إلّا في مورد أحرز الحجّة على نفي التكليف فيه، كما إذا أفتى في واقعة كلّ من المجتهدين اللذين لا يحرز الأعلم منهما بعدم التكليف، بخلاف ما إذا أفتى أحدهما بالتكليف، وأفتى الآخر بعدمه حيث إنّ مع اشتباه الحجّة بلا حجّة من الفتويين لا يحرز قيام الحجّة على نفي التكليف.

هذا كلّه فيما إذا أمكن الاحتياط بالعمل بالفتويين أو الأخذ بأحوط القولين، وأمّا إذا لم يمكن الاحتياط كذلك، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب فعل والآخر بعدم جوازه أو أفتى أحدهما بوجوب الإفطار والآخر بوجوب الصوم فيتخيّر العاميّ في

(مسألة ٣٩) إذا شكّ في موت المجتهد أو في تبدّل رأيه أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء إلى أن يتبيّن الحال[١].

العمل بأحدهما لكفاية الامتثال الاحتماليّ بعد فرض عدم تمكّنه من الموافقة القطعيّة بالعمل بالفتويين.

وربّما(١) يقال في الفرض بتقديم فتوى من فيه ترجيح كما إذا كان في أحدهما المعيّن ظنّ بأنّه الأعلم، ولعلّ ذلك للنزول من الموافقة الظنيّة بعد عدم التمكّن من الموافقة القطعيّة.

وفيه أنّ العلم باعتبار أحد الفتويين لا يزيد على العلم الوجدانيّ بثبوت أحد التكليفين، فمع كون المقام من دوران الأمر بين المحذورين لا يكون العلم بثبوت الحرمة أو الوجوب بياناً لأحدهما المعيّن، والعلم باعتبار الفتوى بالحرمة أو الوجوب لا يزيد على العلم بأحدهما، كما أنّ الظنّ بأحدهما بعينه لا أثر له فكذلك العلم باعتبار أحد الفتويين، ولا تقاس المسألة بما إذا كان أحد المجتهدين بعينه أعلم من الآخر احتمالاً بأن علم إما أنّه أعلم أو متساويين فبناءً على التخيير في المتساويين يتعيّن تقليد ما هو محتمل أعلميّته من الآخر في موارد العلم بخلافهما ولو كان المعلوم كذلك بالعلم الإجمالي.

وعلى الجملة الظنّ إنّما يعتبر في الحجّة في دوران أمر الحجّة بين التعيين والتخيير كما يعتبر الظنّ بالأهميّة في مقام التكليفين المتزاحمين.

[١] وذلك للاستصحاب في حياته وسائر أوصافه التي تكون دخيلة في جواز البقاء على تقليده، وبما أنّ الشبهة موضوعيّة لا يجب الفحص من بقاء حياته أو سائر

---

١) التنقيح في شرح العروة ١:٢٦٨.

(مسألة ٤٠) إذا علم أنّه كان في عباداته بلاتقليد مدّة من الزمان ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيّتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلّفاً بالرجوع إليه فهو، وإلّا فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقّن[١].

الأوصاف، بل يبنى على بقائها حتى يتبيّن الحال.

نعم على العاميّ إحراز جواز البناء على هذا البقاء من غير ناحية فتوى ذلك المجتهد المشكوك بقاؤه على الأوصاف.

[١] إذا اتّفق للعاميّ المفروض في المسألة العلم بأنّ أعماله السابقة كانت موافقة للوظيفة الواقعيّة وفرض الإتيان بها بقصد التقرّب فلا ينبغي التأمّل في عدم لزوم تداركها؛ لأنّ التقليد لم يكن شرطاً في صحّة العبادات بل طريقاً إلى إحراز امتثال التكاليف المتعلّق بها، وكذا إذا علم أنّها تكون مطابقة لفتوى المجتهد الذي تكون وظيفته في لزوم تداركها وعدمه الرجوع إليه فعلاً، فإنّه مع فتوى المجتهد الفعليّ بما ينطبق على أعماله السابقة لا موضوع لتداركها حتّى فيما إذا كانت بعض تلك الأعمال باطلة على فتوى المجتهد الذي كان على العاميّ الرجوع إليه في تلك الأعمال، فإنّ فتوى المفتي تعتبر طريقاً إلى التكليف والحكم الشرعيّ في الواقعة بنحو القضيّة الحقيقيّة من أوّل الشريعة، وإذا سقطت فتوى المجتهد عن الاعتبار لموته أو غيره أو لم يكن معتبراً في حقّه لعدم تعلّمه منه وعدم الاستناد إليه في مقام العمل يكون الطريق إلى تلك القضية الحقيقيّة فتوى المجتهد الذي عليه الرجوع فعلاً؛ ولذا ذكرنا أنّ مقتضى القاعدة تدارك الأعمال السابقة على طبق فتوى من يعتبر فتواه فعلاً حتى فيما إذا كان متعلّماً من المجتهد السابق وكان مستنداً إلى فتواه حين العمل، وإنّما التزمنا بالإجزاء للعلم بأنّ الشارع لا يريد تدارك عباداته السابقة فيما إذا احتمل

. . . .

صحتها واقعاً وكان حين العمل مستنداً إلى فتوى من كانت فتواه معتبرة في حقّه، وكذلك الحال في عقوده وإيقاعاته السابقة، وأمّا إذا لم يستند حين العمل بذلك الفتوى فالإجزاء فيها خارج عن مورد العلم به، فلابدّ من تداركها على فتوى المجتهد الذي تكون وظيفته الرجوع إليه فعلاً.

نعم يفصّل في المقام بأنّه لا يحتاج إلى التدارك في العبادات التي يكون تداركها بالقضاء، فإنّه يكفي فيها احتمال مطابقتها للواقع حال العمل أو صحّتها واقعاً، فلا يجب فيه القضاء بخلاف ما إذا أُحرز بطلانها بحسب فتوى المجتهد الذي يرجع إليه فعلاً لإخلاله فيها بما يوجب قضاءها، كالإخلال ببعض الأركان في الصلاة أو الإخلال بسائر الأجزاء وتركها مع احتمال اعتبارها حال العمل حيث لا مجرى لحديث «لا تعاد» مع احتمال الاعتبار والإخلال حال العمل.

وعلى الجملة موارد لزوم القضاء إحراز الفوت وجداناً أو بطريق معتبر فعلاً فمع عدم إحرازه كذلك كما إذا لم يخلّ بصلاته حال عدم تقليد في أركانها ولا في سائر الأجزاء وشرايطها إلّا نسياناً أو غفلة فيكون مقتضى حديث «لا تعاد» الحكم بصحّتها، بخلاف ما إذا أخلّ في الأركان أو في الأجزاء والشرائط التي كان يحتمل حال العمل اعتبارها ومع ذلك لم يكن يراعيها، فإنّه يجب عليه تدارك تلك الصلوات، وكذا الحال في سائر العبادات التي يحرز فوتها بفتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه فعلاً. وأمّا إذا شكّ في فوتها لعدم علمه بكيفية عمله في ذلك الحال فلا يجب قضاؤها لأنّ الشكّ فيه من الشكّ في التكليف فعلاً.

وقد ذكر النائيني ﷺ[1] اختصاص حديث «لا تعاد» بالناسي حيث إنّ المكلف

---

١) كتاب الصلاة للمحقّق الآملي ٣: ٥.

. . . .

حال صلاته وإخلاله فيها جهلاً كان مكلّفاً بالإتيان بالصلاة التامّة كما هو مقتضى التكليف الواقعيّ غير المقيّد بالعلم والجهل بالجزئيّة والشرطيّة، فالمكلّف الجاهل والمخلّ بالجزء أو الشرط جهلاً مكلّف عند إخلاله كقبل الإخلال، وبعده مكلّف بما كان مكلّفاً به، بخلاف الناسي فإنّه حين نسيانه لا يكون مكلّفاً بالصلاة التامّة لنسيانه الجزء والشرط وبعد تذكّره وزوال نسيانه يتوجه إليه التكليف بالإعادة أو عدمها، بخلاف الجاهل قاصراً أو مقصّراً فإنّه حين العمل يكون مكلّفاً بالصلاة التامّة على ما تقدّم.

أقول: لا يختصّ ما ذكره ﷺ بالناسي بل يجري في حقّ المقصّر الذي كان غافلاً عن اعتبار شيء في الصحة حيث إنّ التكليف بالواجد له لغفلته ساقط في حقّه فلا يختص الأمر بالإعادة في حقّ الناسي.

لا يقال: إذا كان غفلة المكلّف عن اعتبار شيء في الصلاة ناشئاً عن ترك التعلّم فلا يكون المكلّف معذوراً في تركه في الصلاة.

فإنّه يقال: هذا لا يمنع عن الحكم بصحة الصلاة التي أتى بها حال غفلته إذا لم يكن الإخلال في أركانها.

أضف إلى ذلك أنّ الغافل الذي لم يكن له سبيل إلى معرفة جميع ما يعتبر في الصلاة وكان معتقداً صحّة ما أتى به حال العمل فيدخل في حديث «لا تعاد»، فإنّه يجري فيه ما ذكره ﷺ في الاستظهار من حديث «لا تعاد».

أضف إلى ذلك أنّ مفاد حديث «لا تعاد» ليس تكليفاً نفسيّاً بل هو إرشاد إلى بقاء التكليف الواقعيّ عند الإخلال بما ذكر في المستثنى وعدم بقائه مع الإخلال بما يدخل في المستثنى منه، وأنّ التعبير بالإعادة وعدمها لفرض أنّ المكلف حين

. . . .

العمل يأتي بما يعتقد أنّه وظيفته؛ ولذا لا يشمل الجاهل المقصّر الذي يحتمل عند الإتيان أنّ عمله ناقص وفيه خلل من حيث بعض الأجزاء والشرايط أو ارتكاب المانع مع تمكّنه من الإتيان بصلاته صحيحة ولو بالتعلّم، مع أنّ الالتزام بشمول حديث لهذا الجاهل المقصّر يوجب حمل بعض الخطابات الواردة في الأجزاء والشرائط والموانع للعمل على الفرد النادر كقوله ﷺ: «من تكلّم في صلاته متعمّداً فعليه إعادة الصلاة»[1] فإنّه على تقدير شمول «لا تعاد» للمقصّر الذي يحتمل عند التكلّم في صلاته بطلانها يلزم حمل الخطاب المذكور على العالم المتعمّد، وصدوره من العالم المتعمّد المريد للامتثال نادر.

والمتحصّل مما ذكرنا أنّ الجاهل إذا لم يعلم كيفيّة عمله واحتمل صحته واقعاً لا يجب عليه القضاء؛ لأنّ الموضوع لوجوبه فوت الفريضة في وقتها، ومقتضى الاستصحاب في عدم الفوت ولا أقل أصالة البراءة عن تكليف القضاء عدم وجوبه.

نعم لا تجري في حقّ العاميّ الجاهل حال العمل أصالة الصحّة في عمله أي قاعدة الفراغ فإنّ العامي المفروض يحتمل إخلاله بالعمل جهلاً لا بطروّ الغفلة حال العمل على ما قرّر ذلك في بحث قاعدة الفراغ، كما أنّ الاستصحاب في عدم الإتيان بالواجب عليه في وقته لا يثبت فوت ذلك الواجب.

وممّا ذكر يظهر أنّه على العاميّ تدارك معاملاته السابقة إذا احتمل الخلل فيها على طبق فتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه فعلاً. وعلى ما ذكرنا كلّما دار أمر القضاء بين الأقلّ والأكثر يكتفى بالأقلّ؛ لأصالة عدم فوت الزائد أو لأصالة البراءة عن

---

١) وسائل الشيعة ٨:٢٠٦، الباب ٤٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(مسألة ٤١) إذا علم أنّ أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنّها

وجوب قضاء الزائد.

ولكن ربّما يقال في الدوران بين الأقل والأكثر لزوم القضاء بمقدار يعلم الفراغ، وعن بعض بمقدار يظنّ بالفراغ، وقد ذكر في وجه ذلك أنّ في مورد دوران التكليف بين الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين تجرى البراءة عن التكليف الزائد، كما إذا أتلف مال زيد وتردّدت قيمته بين الأقلّ والأكثر، أو علم بعد شهر رمضان أنّه أفطر الصيام في مرضه ودارت تلك الأيام بين الثمانية وبين العشرة، أو أنّه استيقظ من نومه وتردّد أنّه نام تمام وقت صلاتين أو يوماً واحداً بتمامه، ففي مثل ذلك لا ينبغي التأمّل في الاكتفاء بالأقلّ، وأمّا إذا تردّد التكليف المنجّز السابق بين الأقلّ والأكثر، كما إذا علم أنّه لم يصلّ أيّاماً وتردّد في تلك الأيام بعد ذلك بين الأقل والأكثر فإنّه يجب عليه الاحتياط، وذلك فإنّ كلّ يوم ترك فيه الصلاة فقد تنجّز عليه قضاء صلوات ذلك اليوم، وكذا الحال فيما إذا تركها في اليوم الثاني تنجّز عليه قضاء صلوات ذلك اليوم أيضاً، وهكذا فإنّ هذا المكلّف إذا اقتصر بعد ذلك بمقدار الأقلّ يحتمل مخالفة بعض التكاليف المنجّزة في حقّه من السابق، ونظير ذلك ما إذا استدان من زيد تدريجاً وبعد ذلك تردّد في ما استدانه بين الأقلّ والأكثر، فإنّه لا تجري البراءة في ناحية الأكثر حيث إنّه كان مكلّفاً بأداء كلّ دين بالتكاليف المنجّزة من السابق فيحتمل عدم سقوط بعضها عن عهدته بأداء الأقلّ والعاميّ الذي ترك التقليد عمداً من هذا القبيل.

ولكن لا يخفى ما فيه، **أوّلاً**: لعدم اندراج المقام في الكبرى المذكورة حيث إنّ المكلّف لا يعلم بكيفيّة أعماله السابقة الصادرة في ذلك الزمان ويحتمل انطباق تلك

كانت عن تقليد صحيح أم لا، بنى على الصحّة[١].

الأعمال على طبق فتوى المجتهد الذي يجب عليه الرجوع إليه فعلاً.

نعم إذا علم أنّ ما أتى به سابقاً كان مخالفاً لفتوى من يجب عليه الرجوع إليه فعلاً وتردّد بعد ذلك في مقداره بين الأقلّ والأكثر فيمكن أن يقال: مقتضى ما تقدم هو الاحتياط.

وثانياً: أنّ التكليف في دوران الواجب الاستقلاليّ بين الأقل والأكثر هو تنجّز الأقلّ والرجوع إلى البراءة في الأكثر من غير فرق بين الموارد؛ لأنّ تنجّز التكليف وإن كان بالعلم إلّا أنّ بقاء تنجّزه إنّما هو ببقاء ذلك العلم على ما قرّر في بحث اعتبار العلم والاعتقاد.

إجراء أصالة الصحة في تقليده السابق

[١] الشكّ في صحّة تقليده السابق من حيث الصحّة وعدمها يكون في فروض:

الأوّل: أن يشكّ في أنّ من قلّده سابقاً، بأن تعلّم منه الفتوى وعمل بها هل كان واجداً للصفات التي تعتبر في ناحية من يرجع إليه العاميّ ليكون العمل بفتاواه مجزياً فيما إذا كان فتوى من يرجع إليه فعلاً مخالفاً لفتوى ذلك المجتهد الذي كان يقلّده؟

الثاني: أن يشكّ في الطريق الذي اعتمد عليه في التقليد في السابق هل كان من الطرق المعتبرة في تشخيص المجتهد الواجد للشرائط أو كان اعتماده في تقليده السابق بغير تلك الطرق؟

الثالث: أن يشكّ في كلا الأمرين من كونه واجداً للصفات المعتبرة في أخذ الفتوى منه وكون أخذه منه الفتاوى للاعتماد على الطرق المعتبرة في تشخيص من يرجع إليه والأخذ منه أم لا.

ويكون غرضه من إحراز صحة تقليده منه إحراز الإجزاء في أعماله السابقة

. . . .

التي وقعت على طبق فتاوى ذلك المجتهد، وأُخرى يكون غرضه إحراز صحة البقاء على تقليده كما إذا مات ذلك المجتهد وكان من يرجع إليه فعلاً في تعلّم الفتوى شخص آخر أو عدم جواز رجوعه إلى حيّ آخر إذا كان الحيّ الآخر الفعليّ واجداً لما يعتبر في التقليد عنه.

فإن كان غرضه إحراز الإجزاء في أعماله السابقة الصادرة عنه على طبق فتاوى المجتهد السابق وقلنا بالإجزاء في تلك الأعمال فيترتّب عليها الإجزاء في صورتين:

الأُولى: أن يكون تقليده سابقاً عنه للاعتماد في تقليده على الطرق المعتبرة في تشخيص من يجوز أو يجب تقليده من زمان تقليده.

والثانية: إحرازه فعلاً بتلك الطرق أنّه كان في زمان الأخذ منه والعمل واجداً لتمام شرائط التقليد وإن كان في السابق معتمداً على غير تلك الطرق، وحيث إنّ إحرازه فعلاً كون ذلك المجتهد الذي أخذ في السابق منه الفتوى كان كذلك يكفي في إحراز الإجزاء، بل وفي جواز البقاء إذا مات على تلك الفتاوى التي تعلّمها، وعدم جواز العدول مع عدم موته إلى الحيّ الفعلي ولو كان مساوياً معه في الفضيلة، لا يكون في البين موضوع لأصالة الصحة في تقليده السابق، كما لا يكون موضوع لأصالة الصحة فيما إذا لم يحرز أنّه كان على الأوصاف المعتبرة وعلم أنّه كان عند تقليده سابقاً غير معتمد على الطرق المعتبرة في تشخيص الأعلم واجداً للأوصاف؛ لأنّه مع إحراز الغفلة في تقليده السابق أو احتمال تعمّده فيه الخلل لا مجرى لأصالة الصحة على ما تقرّر في محلّه.

نعم يبقى ما إذا احتمل صحة تقليده عنه سابقاً بالاعتماد على الطرق المعتبرة في تشخيصه وجدانه الصفات وإن كان لا يتذكر بذلك فعلاً، فإنّه تجري في تقليده

(مسألة ٤٢) إذا قلّد مجتهداً ثمّ شكّ في أنّه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص [١].

أصالة الصحة ويبقى على تقليده في تلك المسائل التي تعلّمها إذا لم يثبت الحيّ الآخر أو الحيّ الفعليّ أعلم منه وأفضل.

وعلى الجملة فصحة التقليد السابق تحرز إمّا بأن يعتمد العاميّ على الطرق المعتبرة في تشخيص من رجع إليه في تعلّم الفتوى زمان التقليد والعمل أو بعد ذلك، وأمّا مع عدم اعتماده عليها كذلك فمجرّد احتمال كونه واجداً لتمام الصفات لا يجدي في صحّته إذا لم يحرز بعد ذلك أيضاً كونه واجداً لها. هذا كلّه بناءً على الإجزاء وعدم لزوم الاحتياط في موارد الاختلاف.

[١] إذا كان الشكّ في كونه جامعاً للشرائط بقاءً؛ لاحتمال زوالها بعد أن كان جامعاً لها فلا ينبغي التأمّل في جواز البناء على بقائه على تلك الشرائط، فإنّ ذلك مقتضى الاستصحاب الجاري في الموضوعات عند الشكّ في بقائها وقد تقدّم ذلك، وأمّا إذا أُحرز زوالها أو بعضها واحتمل بقاء فتواه السابق الذي تعلّم منه حال استجماعه الشرايط فقد تعرّضنا لذلك في مسألة جواز البقاء على تقليد الميّت، وذكرنا أنّه يمكن اعتبار فتوى من كان مستجمعاً للشرائط حتى بعد زوالها فيما إذا صدرت الفتوى أو كان تعلّمه منه قبل زوالها، كما هو الحال في اعتبار الخبر عن المعصوم عليه السلام بالأحكام الشرعيّة أو الخبر والشهادة على الموضوعات قبل زوال وصف العدالة والثقة عن الراوي، فإنّ زوال الوصف عن الراوي والشاهد فيما بعد لا يوجب سقوط خبره أو شهادته عن الاعتبار، بل يمكن التشبّث في إثبات ذلك في الفتوى أيضاً بعد زوال بعض الأوصاف عن المفتي كالحياة ببعض الإطلاق في الأخبار الواردة في الإرجاع إلى بعض الفقهاء من الرواة، إلّا أنّه قد بيّنا أنّه لا يمكن الالتزام ببقاء

. . . .

فتوى المفتي على الاعتبار بعد زوال بعض الأوصاف عنه مما يكون اتّباع فتواه بعد زواله مهانة في الدين والمذهب.

وإذا اعتقد العاميّ كون مجتهد واجداً لتمام الأوصاف المعتبرة في اعتبار فتواه كالأعلميّة في المسائل الخلافيّة بين العلماء وقلّده فيها ثمّ شكّ في صحة اعتقاده السابق واحتمل خطأه نظير الشكّ الساري فيتعيّن في الفرض الفحص وإحراز صحة اعتقاده، ومراد الماتن ﷺ في حكمه بوجوب الفحص هذا الفرض كما أشرنا إلى ذلك آنفاً حيث إنّ قاعدة اليقين لا دليل على اعتبارها.

وقد ذكرنا عند التعرّض للأخبار الواردة في الاستصحاب[1] أنّ دعوى ظهور بعض تلك الأخبار في قاعدة اليقين فيكون دليلاً على اعتبارها أيضاً، لا يمكن المساعدة عليها فإنّ قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه»[2] وإن قيل بظهوره في القاعدة حيث إنّ دخول (الفاء) على (شكّ) الدالّة على حصول الشكّ بعد اليقين مع حذف متعلّقهما الظاهر فرض اتحاد متعلّقهما من جميع الجهات لا ينطبق إلّا على قاعدة اليقين؛ لأنّه لا يعتبر في الاستصحاب حصول الشكّ بعد اليقين، بل المعتبر فيه سبق المتيقن على المشكوك وإن كان الشكّ حاصلاً قبل اليقين ولا يمكن في الاستصحاب اتحاد متعلّقي اليقين والشكّ من جميع الجهات، بل يكون متعلّق اليقين سابقاً وبقاؤه مشكوكاً، بخلاف قاعدة اليقين حيث يكون نفس اليقين سابقاً والشكّ لاحقاً مع اتحاد متعلّقهما من جميع الجهات.

---

١) دروس في مسائل علم الأصول ٥: ١٦٩ و ١٧٠.

٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(مسألة ٤٣) من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء، وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس، وحكمه ليس بنافذ[١].

والوجه في عدم المساعدة على الدعوى المذكورة أنّ صدر الخبر مع قطع النظر عن ذيله وإن كان كما ذكر إلّا أنّ الذيل وهو: «فليمض على يقينه»، قرينة على أنّ المراد منه أيضاً الاستصحاب حيث إنّ ظاهره المضي على يقينه الموجود حال المضيّ، وهذا يكون في الاستصحاب؛ لأنّ اليقين والشكّ في موارد الاستصحاب يجتمعان في زمان الحكم بالبقاء لاختلاف متعلّقهما من حيث الحدوث والبقاء.

وعلى الجملة دخول (كان) على (يقين) بلحاظ المتيقّن حيث إنّ زمانه بالإضافة إلى زمان الشكّ ماضٍ غالباً في موارد الاستصحاب ولا يوجب تقييداً في سائر خطابات الاستصحاب المطلقة من هذه الجهة كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما انقضه بيقين آخر»[١].

[١] إن كان عدم أهليّته للإفتاء لفقده ملكة الاجتهاد وعدم معرفة الأحكام في المسائل من مداركها الشرعيّة فلا ينبغي التأمّل في حرمة إفتائه؛ لأنّه يدخل في الافتراء على اللّه كما إذا بيّن الحكم الشرعيّ بالاستحسان والقياس والتأويل بذهنه القاصر، ويدخل في قوله سبحانه: **﴿ءاللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون﴾**[٢] حيث إنّه سبحانه عدّ ما نسب إليه بلا إذن وحجّة في الافتراء على اللّه سبحانه.

وفي صحيحة أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من اللّه لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»[٣].

---

١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

٢) سورة يونس: الآية ٥٩.

٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي الحديث الأول.

. . . .

وفي صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إيّاك وخصلتين ففيهما هلك من هلك، إيّاك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»[١] وفي معتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «يعذّب اللّه اللسان بعذاب لا يعذّب به شيئاً من الجوارح، فيقول: ربّ عذّبتني بعذاب لم تعذّب به شيئاً، فيقال له: خرجت منك كلمة فبلغت مشارق الأرض ومغاربها، فسفك بها الدم الحرام وانتهب بها المال الحرام وانتهك بها الفرج الحرام، وعزّتي لأعذّبك بعذاب لا أعذّب به شيئاً من جوارحك»[٢] إلى غير ذلك.

وأمّا إذا كان عدم أهليّته للفتوى من سائر الجهات مع علمه بالحكم الشرعيّ الكليّ من مدارك الأحكام على ما هو طريق الاستنباط منها، ففي مثل ذلك مما يكون نظره وفتواه حجّة في حقّ نفسه فلا بأس بإظهار نظره وفتواه في نفسه، فإنّه من الفتوى بعلم وليس من الإفتاء بالرأي والتأويل والاستحسان إلّا أنّه قد يلتزم بحرمته؛ لكون إفتائه إغراءً للجاهل وإضلالاً له لعدم اعتبار فتواه بالإضافة إلى غير نفسه، وهذا فيما كان السائل أو السامع عنه جاهلاً بسائر شرايط العمل بالفتوى، وكانت الفتوى بحيث تتضمّن دعوة السائل والجاهل إلى العمل بفتواه، وأمّا إذا أظهر للجاهل شرائط العمل بفتوى المفتي ولم يتضمّن افتاؤه العمل به، كما إذا قال الحكم الشرعيّ في الواقعة بنظري هذا، فمجرّد ذلك لا حرمة فيه؛ لأنّه صدق وفتوى بعلم وليس فيه دعوة إلى العمل به إذا كان المخاطب عالماً بشرائط اعتبار الفتوى.

وأمّا إذا لم يكن عالماً بها فعليه أن يعلمه شرائط العمل به من غير أن يظهر بأنّه

---

١) المصدر السابق: ٢١، الحديث ٣.

٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

. . . .

واجدها وإلّا كان كذباً.

وأمّا القضاء ممن ليس أهلاً له فقد يقال بحرمة تصدّي القضاء بين الناس، ولو كان عالماً بموازين القضاء وكان قضاؤه على طبقها، ولكن كان فاقداً لبعض ما يعتبر في القاضي من الصفات، ولا يقاس بالإفتاء ممّن يعلم الأحكام من مداركها ولكن كان فاقداً لشرائط التقليد منه، والفرق في ذلك أنّه يظهر من الروايات حرمة القضاء ممّن يكون فاقداً للوصف المعتبر في القضاء وأنّه لا يجوز القضاء إلّا ممّن ثبت الإذن له فيه، وفي صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام: «اتّقوا الحكومة فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين لنبيّ أو وصيّ نبيّ»[1] فإنّ مقتضاه أنّه لا يجوز التصدّي للقضاء بين الناس لغير النبيّ أو وصيّ النّبيّ، فيرفع اليد عن مقتضاها فيما إذا ثبت له الإذن من النبيّ أو الوصيّ ولو كان الإذن عامّاً على ما نطقت به مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها مما يأتي.

وعلى الجملة القضاء في المرتبة الأُولى إنّما هو للنبيّ والوصيّ وفي المرتبة الثانية من كان مأذوناً في القضاء بين الناس من قبل أحدهما ولو كان بإذن عامّ، ويبقى غير من لم يثبت في حقّه الإذن تحت المنع المستفاد من الحصر الوارد في الصحيحة.
وبتعبير آخر الإفتاء هو بيان الحكم الشرعيّ الكليّ المجعول بنحو القضية الحقيقيّة كقول المجتهد: الخمر نجس، وعصير الزبيب بعد غليانه أيضاً حلال، وبيع المكيل والموزون بلاكيل ولا وزن باطل... إلى غير ذلك. وأمّا القضاء أي فصل الخصومة هو تعيين حكم جزئيّ في الواقعة وإنشاؤه ثبوته في الواقعة، كقوله في المترافعين إليه في

---

١) وسائل الشيعة ١٧:٢٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

. . . .

قضية دعوى الدين: إنّ فلاناً مديون لفلان وعليه إفراغ ذمته... ونحوها، وهذا لا يجوز التصدّي له إلّا ممّن كان جامعاً للشرائط والأوصاف المعتبرة في القاضي.

نعم بيان أنّ مقتضى موازين أن يحسب فلان مديوناً لفلان من غير أن ينشأ الحكم ممّن يكون عالماً بموازين القضاء ولم يكن واجداً لما يعتبر في القاضي لا يكون من التصدّي للقضاء ولا يحسب قوله قضاءً، وهذا بخلاف التصدّي للقضاء وإنشاء الحكم فإنه لا يجوز؛ لما تقدّم، ويؤيّده ما ورد من قول علي عليه السلام مخاطباً لشريح: «يا شريح! قد جلست مجلساً لا يجلسه إلّا نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقيّ»[1].

ويدلّ على عدم جواز الترافع إلى غير الواجد للشرائط ما ورد في النهي عن الترافع إلى قضاة الجور، وفي معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»[2] فإنّ ظاهرها أنّ جواز القضاء بين الناس ومشروعيّته يكون بجعلهم ولو كان بجعل وإذن عامّ، وهذا الجعل ثابت في حقّ من يكون من أهل الإيمان ويعرف جملة من قضاياهم عليهم السلام كما في هذه المعتبرة: «من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»[3] كما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة الوارد فيها السؤال عمّن ترفع إليه المرافعة عند الحاجة إلى القضاء وفصل

---

١) المصدر السابق: الحديث ٢.

٢) المصدر السابق: ١٣، الباب الأول، الحديث ٥.

٣) وسائل الشيعة ١: ٣٤، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٢.

. . . .

الخصومة بعد بيان عدم جواز رفعها إلى قضاة الجور.

والحاصل أنّ التصدّي للقضاء بين الناس ممّن لا يكون واجداً للصفات المعتبرة في القاضي والمراجعة إليه في المرافعات أمر محرّم، ولا يكون قضاؤه نافذاً.

نعم مجرّد بيان الحكم الجزئيّ في الواقعة بنحو الإخبار به من العالم به على طبق موازين القضاء من غير أن ينشأ ذلك الحكم بقصد أن يتّبعوه فلا دليل على حرمته، كما إذا قال: الحكم الشرعيّ في هذه الواقعة على طبق موازين القضاء ينبغي أن يكون كذا.

ثم ينبغي الكلام في المقام في اعتبار الاجتهاد في القاضي في جواز قضائه ونفوذه بأن يكون عالماً بالأحكام الشرعيّة من مداركها بطريق متعارف مألوف بين العلماء، أو كفاية العلم بها ولو من طريق التقليد الصحيح فخصوص العلم بطريق الاجتهاد غير معتبر، فالمنسوب إلى المشهور اعتباره، وعن جماعة منهم صاحب الجواهر ﷺ[1] كفاية علم القاضي ولو بطريق التقليد الصحيح، فلا يعتبر في جواز القضاء ونفوذه عنده إلّا علم القاضي بما يقضي بالحجّة المعتبرة عنده ولو أفتى المفتي بأنّه في اختلاف المالك ومن تلف المال عنده من غير تفريط فقال المالك: إنّه كان قرضاً، وقال من تلف المال عنده: إنّه كان وديعة، إذا لم يكن لمن يدعي الوديعة بيّنة على أنّه كان وديعة، يحلف المالك على عدم الوديعة أو كونه قرضاً ويأخذ بدل التالف، ووقع الخلاف كذلك بين اثنين وترافعا عند من يعلم ولو بالتقليد يجوز له القضاء بذلك. واستدلّ على ذلك بالآيات والروايات كقوله تعالى: **﴿وإذا حكمتم بين**

---

١) جواهر الكلام ٤٠:١٥ فما بعد.

. . . .

الناس أن تحكموا بالعدل﴾[١] وقوله: **﴿يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامين للّه شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قوم ألّا تعدلوا اعدلوا﴾**[٢] ومفهوم قوله سبحانه: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأُولئك هم الفاسقون﴾**[٣].

واستدلّ من الروايات بما ورد في: أنّ القضاة أربعة وأنّ ثلاثة منهم في النار، وواحد في الجنة وهو رجل قضى بالحقّ وهو يعلم[٤]. وبما ورد في خبر أبي خديجة عن أبي عبداللّه عليه السلام: «اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا»[٥] وفي معتبرته قال أبو عبداللّه جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي جعلته حاكماً فتحاكموا إليه»[٦] وصحيحة الحلبي قال: «قلت لأبي عبداللّه عليه السلام: ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منّا، فقال: ليس هو ذلك، إنّما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط»[٧] إلى غير ذلك.

ولكن لا يخفى أنّ الآية الشريفة بعنوان القضية الشرطيّة ناظرة إلى لزوم رعاية العدل في الحكم وعدم الانحراف عنه، وأمّا أيّ شخص له ولاية الحكم والقضاء

---

١) سورة النساء: الآية ٥٨.

٢) سورة المائدة: الآية ٨.

٣) سورة المائدة: الآية ٤٧.

٤) وسائل الشيعة ٢٢:٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

٥) المصدر السابق: ١٣٩، الباب ٢، الحديث ٦.

٦) المصدر السابق: ١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

٧) وسائل الشيعة ١٥:٢٧، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨

. . . .

فلا تدلّ على تعيينه.

وأمّا الآية الثانية فهي ظاهرة في حثّ الناس على الاستمرار والمداومة على إقامة القسط والعدل سواء كان في القضاء والشهادة أو غيرهما، ولكن لا دلالة لها على شرائط نفوذ القضاء أو الشهادة؛ ولذا يمكن الاستدلال بالآية على وجوب الشهادة على كلّ شخص يعلم الحقّ ولكن لا تدلّ على نفوذ شهادته.

وعلى الجملة ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة اعتبار الاجتهاد في ولاية القضاء ونفوذ الحكم، كما هو مقتضى موردها من كون الشبهة في قضية المنازعة المفروضة فيها حكميّة، وكلّ من الحاكمين فقيهاً يستند في حكمه إلى ما وصل إليه من الحديث، وقوله عليه السلام فيها: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» الخ[1]. وظاهر النظر اعتبار الاجتهاد، وقد تقدّم اعتبار الرواية سنداً حيث إنّ عمر بن حنظلة من المشاهير الذين لم يرد فيهم قدح، ويؤيّده التوقيع المنقول عن صاحب الأمر صلوات اللّٰه وسلامه عليه وعلى آبائه: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّٰه»[2] فإنّ المراد من «رواة حديثنا» الفقهاء ممّن يعتمدون في أقوالهم على أحاديثهم عليهم السلام في مقابل فقهاء العامّة حيث لا يعتمدون في فتاويهم وقضائهم إلى أحاديث أهل البيت عليهم السلام، وإلّا فمجرّد نقل الرواية من غير نظر واجتهاد في الروايات والأحاديث المنقولة عنهم عليهم السلام لا يوجب انكشاف الحكم والقضاء في الحوادث الواقعة.

---

١) وسائل الشيعة ١: ٣٤، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٢.

٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

ولا يجوز الترافع إليه، ولا الشهادة عنده[١] والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقّاً[٢].

وكيف ما كان فالتوقيع لا يعمّ من كان يعلم الحكم في الوقايع لا عن أحاديثهم عليهم السلام وإنّما يعرف فتوى من يرجع إليه في الأحكام، وأمّا ما ذكر في «الجواهر» من التمسّك بصحيحة الحلبي فلا يمكن الاستناد إليه في نفي اشتراط الاجتهاد، فإنّ الوارد فيها أنّ التراضي بقضاء رجل منكم خارج عن المراجعة بحكّام الجور، والمفروض أنّ الرجل لابدّ من أن يكون عالماً بميزان القضاء فيه ولو كان منشأ المخاصمة من قبيل الشبهة الحكميّة وحتّى ما إذا كانت القضية المرفوعة من مجتهدين، والعلم بالقضاء في هذه الموارد في تلك الأزمنة لم يكن إلّا بالطريق المعهود بين الرواة الفقهاء كما لا يخفى.

[١] إذا كان الترافع إلى القاضي الذي ليس من أهل الإيمان فالمراجعة إليه من ترويج الباطل وإعانة الظالم على ترويج أمره، وإن كان للقضاء منصوباً من قبل الجائر فهو من الإيمان بالجبت والطاغوت كما في الروايات.

وممّا ذكر يظهر الحال إذا كان الفاقد للأوصاف متصدّياً للقضاء حيث إنّ المراجعة إليه أيضاً ترويج للباطل وترغيب لفاقد الأوصاف على بقائه في تصدّيه الباطل، ويظهر الحال أيضاً في الشهادة عنده حيث يوجب ذلك كون الشاهد من أعوان الظلمة ومن المرغّبين للباطل.

[٢] وقد يقال بدلالة مقبولة عمر بن حنظلة على ذلك حيث ورد فيها: «من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى طاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذه سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت»[١].

---

١) المصدر السابق: ١٣، الباب الأول، الحديث ٤.

. . . .

ودعوى أنّ المراد بالحقّ الدين المأخوذ كما هو ظاهر الحقّ فلا يشمل ما إذا كان المأخوذ بحكمه عين ماله، لا يمكن المساعدة عليها؛ لأنّ الوارد في صدر المقبولة هو اختلاف المترافعين في دين أو ميراث وتنازعهما فيها، ومن الظاهر أنّ الميراث يعمّ العين بل يكون غالباً العين.

والصحيح في الجواب أنّ المقبولة ناظرة جواباً عمّا فرضه عمر بن حنظلة من اختلاف الشخصين فيما كانت من الشبهة الحكميّة، ولا بأس بالالتزام فيها بأنّه لا يجوز التصرّف في المأخوذ فيها بحكم القاضي المفروض في الصدر حتّى فيما كان المأخوذ له واقعاً، لأنّه لم يحرز أنّه ملكه بقضاء صحيح، وإنّما استند في كونه له بقضاء الجور، ولا أقلّ من الالتزام باستحقاقه العقاب بتصرّفه فيه؛ لأنّ التصرّف فيه مع عدم إحراز كونه له بوجه معتبر يعدّ من التجرّي، ولعلّ المراد بالسحت ذلك لا عدم كون المأخوذ ليس له واقعاً أو أنّه مما لم يتملّك لو كان هو الوارث له، ولو فرض إطلاق المقبولة حتّى فيما إذا كانت المخاصمة في الموضوعات، وكان كلّ من المدّعي والمنكر جازمين في الدعوى والإنكار فلابدّ من حمل المقبولة على ما ذكر جمعاً بينها وبين موثّقة الحسن بن علي بن فضّال قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام وقرأته بخطّه: سأله ما تفسير قوله تعالى: **﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكّام﴾**؟ فكتب بخطّه: «الحكّام القضاة ثمّ كتب تحته: هو أن يعلم الرجل أنّه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له إذا كان قد علم أنّه ظالم»[1]. فإنّ مقتضى الذيل أنّه لا بأس بالمأخوذ فيما

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:١٥، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩. والآية:

إلّا إذا انحصر استنقاذ حقّه بالترافع عنده[١].

إذا لم يحرز أنّه ظالم وأنّه لا يأكل المال بالباطل.

[١] المذكور في كلمات الأصحاب جواز الترافع إلى حكّام الجور فيما إذا توقّف استنقاذ الحقّ أو دفع المظلمة على ذلك، فإنّه وإن ورد تحريم الرجوع إليهم في جملة من الروايات بنحو الإطلاق، إلّا أنّ الحرمة المستفادة منها كالحرمة الواردة في الروايات في سائر الأفعال حيث يرفع اليد عن إطلاق حرمتها في موارد جريان رفع الاضطرار وحكومة ما ورد في نفي الضرر، مع أنّ جواز الرجوع إليهم في موارد التوقّف والانحصار مما لا يحتمل تحريمه، كما يظهر ذلك بملاحظة التأمّل في الخصومات الواقعة في زمان المعصومين بين مواليهم وسائر الناس.

وربّما يشير إلى الجواز ما في معتبرة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في رجل كان بينه وبين أخ له مماراة في حقّ فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى إلّا أن يرافعه إلى هؤلاء، كان بمنزلة الذين قال الله عزّ وجلّ: **﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنّهم آمنوا بما أُنزل اليك وما أُنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به﴾**[١] حيث إنّ ظاهره أنّ وزر الرجوع إليهم على الممتنع من المرافعة إلّا إلى قضاة الجور. ثمّ إنّ في تعيّن الدين في المال المدفوع فيما إذا كان المتصدّي لأدائه من مال غريمه قاضي الجور، أو من عيّنه لذلك في صورة توقّف إنقاذ الحق على الترافع عنده إشكال، ولكن إذا علم من له الحقّ بحقّه مع قطع النظر عن قضاء الجائر كما هو ظاهر الفرض جاز له استيفاؤه تقاصّاً لحقّه ولا بأس به، وأمّا إذا باع قاضي الجور ماله للأداء فالاستيفاء مشكل جدّاً، إلّا إذا كان الخصم منهم فيجوز أخذاً

---

١٨٨ من سورة البقرة.

١) المصدر السابق: ١١ ـ ١٢، الحديث ٢. والآية: ٦٠ من سورة النساء.

(مسألة ٤٤) يجب في المفتي والقاضي العدالة وتثبت العدالة بشهادة عدلين، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة أو الاطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم[١].

(مسألة ٤٥) إذا مضت مدّة من بلوغه وشكّ بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحّة[٢] في أعماله السابقة، وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً.

بقاعدة الإلزام.

[١] قد تقدّم اعتبار العدالة في المفتي، وما ذكرنا في وجه اعتبارها فيه يجري في القاضي أيضاً، فإنّ القاضي هو المنصوب لاستيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض ودفع المظلمة عنهم، فلا يحتمل إيكال هذا المنصب إلى الفاسق وغير المبالي للدين مع أنّ القضاوة في أصلها منصب للنبيّ والوصيّ للنبيّ كما هو مدلول صحيحة سليمان بن خالد المتقدّمة فلا يحتمل إيكاله إلى غير المبالي في دينه.

ثمّ إنّه قد ذكرنا أنّ عدالة الشخص كسائر الموضوعات في أنّه يكفي في ثبوتها خبر العدل والثقة العارف بالعدالة ولا يعتبر خصوص البيّنة، ولا يعتبر في اعتبار خبر العدل والبيّنة أن يكون المخبر به أو المشهود نفس العدالة، بل يكفي الخبر والشهادة بحسن الظاهر الذي هو طريق شرعيّ إلى عدالة الشخص، وأيضاً لا يعتبر في ثبوت العدالة بالشياع خصوص العلم بالعدالة أو بحسن الظاهر بل يكفي حصول الاطمينان بالعدالة أو بحسن الظاهر.

[٢] الجاري في أعماله السابقة أصالة الصحة كما هو مفاد قاعدة الفراغ، فإن أحرز أنّ أعماله السابقة كانت على طبق التقليد، ولكن شكّ فعلاً أنّ تقليده السابق كان صحيحاً بحيث تكون تلك الأعمال مجزية في حقّه أم كان تقليده ممّن يكون

. . . .

التقليد منه غير صحيح فلا تكون مجزية في حقّه على تقدير وقوع الخلل فيه، فإن كان احتمال الخلل في تقليده لاحتمال غفلته عند التقليد فتجري أصالة الصحة في تقليده ويحكم بإجزاء الأعمال السابقة، وأمّا بالإضافة إلى الأعمال اللاحقة فلابدّ من إحراز صحة تقليده فيها، ولا يخفى أنّه بناءً على الإجزاء في تقليده الصحيح يكون التقليد الصحيح شرطاً في صحة أعماله السابقة التي وقع فيها الخلل بالإضافة إلى الخطابات الواقعيّة، سواء كانت تلك الأعمال من العبادات أو من المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات. وأمّا بناءً على عدم الإجزاء ولزوم تدارك الخلل الواقع فيها بمقتضى الأدلة الأوليّة الواردة في أجزاء العبادات فتجري أصالة الصحة في نفس أعماله السابقة في موارد احتمال الخلل المبطل فيها، بل فيما كان تداركها بالقضاء الذي موضوع وجوبه فوت الواقع تجري أصالة عدم الفوت، ولا أقلّ من أصالة عدم وجوب القضاء.

وكيف كان فأصالة الصحة في تقليده في أعماله السابقة تفيد في الإجزاء بالإضافة إليها، وأمّا بالإضافة إلى أعماله الآتية فاللازم إحراز صحّة تقليده فعلاً؛ لأنّ الأعمال المستقبلة ليست مورد قاعدة الفراغ، كما أنّ الصحة في تقليده السابق لا تثبت صحة تقليده فعلاً.

نعم إذا أحرز تقليده السابق على الموازين الشرعيّة بلا خلل في ذلك التقليد وشكّ في صحّته فعلاً لاحتمال زوال بعض الأوصاف عن المجتهد فيجري الاستصحاب في بقائها، ولا يكفي في إحراز الصفات سابقاً أصالة الصحة الجارية في تقليده السابق؛ لأنّ إثبات الأوصاف بأصالة الصحة من الأصل المثبت حيث إنّ إثبات الموضوع بالتعبّد بالحكم ليس من الترتّب الشرعيّ، بخلاف إثبات الحكم

(مسألة ۴۶) يجب على العاميّ أن يقلّد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم[١] أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلّد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب

بإثبات الموضوع لذلك الحكم فتدبّر.

[١] قد تقدّم أنّ على العاميّ أن يحرز جواز التقليد ولا يجوز أن يستند في جواز تقليد مجتهد على قول ذلك المجتهد بجواز التقليد، وعليه فاللازم على تقدير علمه بجواز التقليد في الجملة أن يقلّد المجتهد الذي هو القدر اليقين من جواز التقليد، فلا يجوز له الاكتفاء بتقليد غير الأعلم في الفرعيّات بقول غيرالأعلم بجواز التقليد من غير الأعلم فيها؛ لأنّ تقليده في الفرعيّات من غير الأعلم اعتماداً على فتوى غير الأعلم بجوازه يكون دوريّاً، ويتعيّن عليه تقليد المورد اليقين وهو تقليد الأعلم فيها.

نعم قد ذكروا أنّه إذا قلّد الأعلم في مسألة جواز تقليد غير الأعلم بأن أجاز الأعلم تقليد العاميّ في المسائل الفرعيّة من غير الأعلم جاز للعاميّ تقليده اعتماداً على قول الأعلم، ولكن أشكل الماتن ﷺ في ذلك أيضاً؛ لأنّ العاميّ لا يحرز جواز التقليد من غير الأعلم في الفرعيّات بهذه الفتوى من الأعلم، بل القدر اليقين عنده من جواز التقليد من كان أعلم في الفرعيّات.

أقول: قد جوّز الماتن ﷺ البقاء على تقليد الميّت إذا أفتى الحيّ بجوازه مع أنّ القدر اليقين عند العاميّ ـ من جواز التقليد ـ الحيّ.

وعلى الجملة مسألة جواز التقليد عن غير الأعلم في الفرعيّات كمسألة جواز البقاء على تقليد الميّت فإن جاز تقليد الأعلم في الثانية جاز في الأولى أيضاً، ومسألة جواز تقليد غير الأعلم من نفس المسائل الفرعيّة فإذا أفتى أعلم الأحياء بجوازه فتواه قدر اليقين في الاعتبار في تلك المسألة، فيجوز للعاميّ أن يعتمد على فتواه في العمل بفتاوى غير الأعلم.

تقليد الأعلم، بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقّن للعاميّ تقليد الأعلم في الفرعيّات.

(مسألة ٤٧) إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم في المعاملات، فالأحوط تبعيض التقليد[١] وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات مثلاً والآخر في البعض الآخر.

---

[١] قد يتّفق أن يكون أحد المجتهدين أعلم من الآخر في بعض أبواب الفقه كالعبادات لتضلّعه فيها في الأخبار وكونه أجود اطلاعاً على خصوصيّاتها ووجه الجمع بين مختلفاتها في موارد الجمع العرفيّ، بخلاف مجتهد آخر فإنّه لا يكون في العبادات التي غالب المدرك في مسائلها الروايات ذلك التضلّع والإحاطة، ولكنّه في المعاملات التي يكون مدرك الحكم في مسائلها القواعد العامّة أكثر خبرة، ويفرض ذلك حتّى في العبادات بالإضافة إلى مجتهدين يكون لأحدهما أكثر ممارسة لمصادر الأحكام في بعض العبادات وتضلّعه في فروعها، بخلاف الثاني فإنه يكون كذلك في بعض العبادات الأخرى. ولو اتّفق هذا الفرض وأحرز ذلك بوجه معتبر فاللازم على العامي التبعيض في تقليده، فيقلّد من هو أعلم في الوقايع التي يبتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها إذا علم ولو إجمالاً اختلاف الأعلم مع غير الأعلم في مسائل العبادات والمعاملات أو في المسائل الراجعة إلى العبادات ولو كان غير الأعلم في بعضها أعلم في مسائل البعض الآخر؛ وذلك لما تقدّم من أنّ دليل اعتبار الفتوى كدليل اعتبار سائر الحجج لا يشمل المتعارضين فيسقط التمسّك به في صورة التعارض، غير أنّ السيرة العقلائيّة وسيرة المتشرّعة الناشئة من السيرة الأولى من غير ردع مقتضاها اتّباع قول من هو أعلم بحكم الواقعة أو يحتمل أعلميّته.

(مسألة ۴۸) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلّم منه[١]، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

---

[١] إذا نقل فتوى المجتهد خطأً يكون النقل والخطأ فيه في الإلزاميّات بمعنى أنّ المجتهد كانت فتواه الحكم الإلزاميّ أو الوضع الموضوع للإلزام ونقل عن المجتهد بأنّ فتواه في مسألة عدم التكليف ثمّ ظهر أنّه أخطأ في نقله، ففي هذه الصورة يجب على الناقل الإعلام فيما إذا علم أو اطمأنّ بأنّ المنقول إليه يعتمد على نقله ويعمل على طبقه أو أحرز كذلك أنّ ما بين المستمعين من يعمل على طبق نقله. والوجه في وجوب الإعلام أنّ نقل فتوى المجتهد بنحو الخطأ في الفرض تسبيب إلى مخالفة التكليف الواقعيّ من المستمعين وذلك غير جائز، حيث إنّ المتفاهم العرفيّ من خطابات تحريم المحرّمات والتكاليف بالواجبات عدم الفرق في الحرمة وعدم الجواز بين أن يكون ارتكاب الحرام أو ترك الواجب بالمباشرة أو بالتسبيب، فلو باع الدهن المتنجّس أو الطعام المتنجّس ثمّ تذكّر بعد بيعه أنّه كان نجساً فعليه إعلام المشتري بالحال، ولا يكون اشتباهه أو نسيانه عند البيع عذراً في ترك الإعلام بعد العلم والتذكّر.

وأمّا إذا كان الخطأ في النقل في غير الإلزاميّات بأن نقل عن المجتهد الإلزام والتكليف أو الوضع الموضوع له ثمّ التفت، بأنّ المجتهد لم يفت بذلك بل أفتى بالترخيص وعدم الإلزام بحيث لا ينجرّ عمل المستمع على طبق نقله إلى مخالفة المستمع التكليف الواقعيّ لا يجري في الفرض التسبيب إلى ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، فلا موجب لوجوب إعلامه إلّا إذا يؤدّي عدم إعلامه بزوال اعتماد المستمعين على غيره من الناقلين للفتوى أو وقوع بعضهم في الضرر أو الحرج، كما نقل عن المجتهد بأنّ الدهن المتنجّس لا يجوز بيعه مطلقاً، ونحو ذلك مما يعلم بعدم

(مسألة ٤٩) إذا اتّفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، وأنّه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الإعادة[١].

رضا الشارع في إيقاع الناس في الضرر أو الحرج أو سلب اعتمادهم على المتصدّين لإبلاغ الأحكام الشرعيّة إلى الناس.

هذا كلّه فيما إذا كان الاشتباه من ناقل الفتوى، وأمّا إذا كان الخطأ في نقل الفتوى من نفس المجتهد ففي الإلزاميات كما تقدّم في الخطأ في ناقل الفتوى فعليه الإعلام بفتواه فإنّه مضافاً إلى التسبيب المتقدّم يجري فيه ما دلّ على ضمان المفتي.

أمّا إذا كانت فتواه عدم التكليف وأفتى بالتكليف خطأً فإن كان المورد ممّا فيه احتمال التكليف واقعاً فلا يجب عليه الإعلام؛ لأنّ المترتب على خطئه رعاية المستفتي احتمال التكليف الواقعيّ، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك فيجب عليه الإعلام؛ لأنّ إرشاد الجاهل إلى تكليفه وحكم الشريعة في حقّه واجب كفائي كما هو مفاد آية النفر وغيرها من الآية والروايات.

[١] إذا أمكن للعاميّ الاحتياط بعد اتّفاق المسألة، كما إذا شكّ في قراءة الحمد بعد الشروع في السورة ولم يدر أنّه يصحّ له المضيّ في صلاته بالبناء على قراءة الحمد أو أنّ عليه استيناف القراءة، ففي مثل ذلك يصحّ له العود إلى قراءة الحمد بقصد الأعمّ من قصد كون قراءتها جزءاً أو قرآناً، ففي هذا الفرض يتعيّن عليه هذا النحو من الاحتياط بناءً على عدم جواز قطع الصلاة الفريضة كما عليه دعوى الإجماع خصوصاً إذا لم يتعلّم حكم المسألة من الأوّل مع احتماله الابتلاء بها، فإنّ حرمة قطع الصلاة في الفرض كانت منجّزة عليه بأخبار وجوب التعلّم.

(مسألة ۵۰) يجب على العاميّ في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلم أن يحتاط في أعماله[۱].

وأمّا إذا لم يتمكن له الاحتياط، كما إذا شكّ حين قصد وضع الجبهة على الأرض للسجود في أنّه ركع في تلك الركعة أم لا فإنّه إن رجع إلى الركوع يحتمل زيادة الركوع وإن مضى على الشكّ يحتمل نقص الركوع، ففي هذا الفرض إن لم يحتمل الابتلاء بهذه المسألة أثناء الصلاة ليجب عليه تعلّم حكمها، أو تعلّم حكمها ولكن نسي الحكم عند اتّفاق الابتلاء يجوز له قطع الصلاة واستينافها؛ لعدم الدليل على حرمة قطع الفريضة عليه في مثل هذا الفرض، فإنّ المتيقّن من حرمة قطعها صورة قطعها بلا عذر فإنّ الدليل على الحرمة هو الإجماع. وهذا بخلاف صورة ترك تعلّم المسألة من قبل مع علمه أو احتماله بالابتلاء بها أثناء الصلاة حيث إنّ في هذه الصورة يتعيّن عليه البناء على أحد الطرفين؛ لأنّ حرمة قطعها منجّزة عليه من قبل، وبما أنّه لا يتمكّن من إحراز الموافقة القطعيّة يراعي الموافقة الاحتماليّة مع الفحص عن حكمها بعد الصلاة وإعادتها على تقدير مخالفة ما بنى عليه مع الوظيفة ويحكم بصحتها على تقدير كونه على وفق الوظيفة، وكفى البناء على أحد الطرفين مع هذا القصد في حصول قصد التقرّب المعتبر في العبادة عندنا، ولكن الماتن ﷺ قد تأمّل سابقاً في حصوله في مورد احتمال كون ما يأتي به إبطالاً للصلاة.

[۱] وذلك فإنّ مقتضى العلم الإجماليّ بثبوت التكاليف والأحكام الإلزاميّة ـفي غير واحد مما يبتلى به ـ الخروج عن عهدة تلك التكاليف بموافقتها وجداناً أو بطريق معتبر على ما تقدّم في مسألة تخيير العامي بين الأخذ بالتقليد أو الاحتياط في الوقايع المبتلى بها برعاية احتمال التكليف فيها، وحيث إنّ التقليد في زمان الفحص غير حاصل تعيّن عليه الاحتياط مادام كذلك. ويكفي في هذا الاحتياط مراعاة

(مسألة ٥١) المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرّف في الأوقاف أو في أموال القصّر ينعزل بموت المجتهد[١]، بخلاف المنصوب من قبله. كما إذا نصبه متولياً للوقف اوقيّماً على القصّر، فإنّه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر.

الفتوى بالتكليف من فتاوى المجتهدين الذين احتمال الأعلميّة منحصر فيهم، بأن يأخذ بأحوط أقوالهم ولا عبرة بالتكليف الذي أفتى به غيرهم لعلمه بعدم اعتبار تلك الفتوى على ما تقدّم في مسألة انحصار احتمال الأعلميّة في أحد المجتهدين أو أكثر.

[١] وذلك فإنّ المأذون والوكيل من المجتهد يتصرّف في الأوقاف وأموال القصّر من قبل المجتهد، كتصرّف الوكيل من قبل موكّله فالتصرّف الواقع من المأذون والوكيل يستند إلى المجتهد، ويكون المجتهد هو المتصرّف في مال الوقف ويبيع ويشتري للأيتام بالاستنابة، ولذا يعتبر في الإذن والتوكيل أن يكون الآذن والموكّل مالكاً لذلك التصرّف بأن يصحّ منه ذلك التصرف بالمباشرة، والمجتهد بعد موته ينقضي إذنه وتوكيله فينعزل المأذون والوكيل في الإذن والوكالة وهذا ظاهر، وهذا بخلاف ما إذا نصبه المجتهد متولّياً للوقف أو قيّماً للصغار فإنّ تنصيبه متولّياً أو قيّماً من قبيل جعل ولاية التصرّف في الوقف وأموال القصّر، فإن كان جعل الولاية مقيّدة بما دامت حياة المجتهد فتنتهي الولاية المجعولة بموته، كما إذا جعل واقف العين التولية للوقف لشخص مادام حياة الواقف تنتهي ولايته بموت الواقف؛ لأنّ الوقوف حسب ما يوقفها أهلها، بخلاف ما إذا جعل التولية للوقف أو القيمومة على الصغار مطلقاً فإنّ التولية أو القيمومة تبقى بعد موته أيضاً بمقتضى ما دلّ على نفوذ الوقف ونفوذ جعل الوليّ القيّم لصغاره بعد موته. ولكنّ الكلام في المقام في الدليل على أنّ للفقية الولاية على جعل المتولّي للوقف أو القيّم للأيتام نظير ولاية الواقف والأب أو الجدّ لجعل القيّم لأولاده الصغار.

. . . .

وبتعبير آخر قد يقال: ليس للفقية هذه الولاية في الجعل كما هو مقتضى الأصل، وإنّما للفقيه التصرّف في أموال الوقف والقصّر فيما إذا لم يكن للوقف متولٍّ من قبل الواقف وقيّم للصغار من قبل الأب والجدّ سواء كان تصرّف الفقيه بالمباشرة أو بالاستنابة، فإنّ المقدار المتيقّن من جواز التصرف الذي مقتضى القاعدة الأوّلية عدم جوازه هو هذا المقدار، فلو جعل الفقيه متولّياً للوقف أو قيّماً فهو في الحقيقة استنابة في التصرّف وتوكيل فينتهي بموت المجتهد، فيحتاج نفوذ تصرفهما إلى الاستيذان والتوكيل عن فقيه آخر.

ودعوى أنّه مع احتمال بقاء التولية والقيمومة بعد موت المجتهد الذي جعل الشخص متولّياً أو قيّماً يستصحب بقاء ما كان للشخص المفروض، فينفذ تصرفاته في الوقف أو مال القصّر بلا حاجة إلى الاستيذان من حاكم آخر، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّ الاستصحاب المذكور بزعم أنّ المورد من موارد القسم الثاني من الكلّي فيستصحب الجامع بين الولاية والاستنابة فيترتّب عليه نفوذ التصرّف وجوازه، ولكن إذا جرى عدم الإمضاء بالاضافة إلى ما يقع من التصرّفات بعد موت ذلك المجتهد فلا يبقى موضوع للجواز والنفوذ.

وبتعبير آخر ولاية التصرّف وجوازه ونفوذه قبل موت المجتهد متيقّن ـ سواء كان الموجود سابقاً جعل المنصب أو الاستنابة ـ وأمّا الولاية بعد موت المجتهد بمعنى جعل المنصب مدفوع بالاستصحاب في عدم إمضائه ولا يعارض بالاستصحاب في عدم الاستنابة؛ لعدم الأثر له فعلاً حيث إنّ جواز التصرف حال حياة المجتهد متيقّن والاستصحاب في عدم كون الحادث استنابة لا يثبت أنّه كانت ولاية، كما أنّ دعوى أنّ للمجتهد إعطاء المنصب والولاية للآخر بالاضافة إلى الوقف

. . . .

وأموال القصّر مستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة سالم بن مكرم، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّ المستفاد منها إعطاء ولاية القضاء وفصل الخصومة للفقية مطلقاً أو بنحو قاضي التحكيم على ما تقدّم، وشيء منهما لا يتضمّن أنّ للفقيه جعل منصب التولية للوقف أو أموال القصّر، بل قضية التوكيل والاستنابة التي ذكرنا مقتضى كون التصرف في الوقف أو أموال القصّر ونحوهما دليل الحسبة.

ودعوى أنّ مفاد الروايتين إعطاء ولاية القضاء للفقيه بنحو النصب العامّ بما لولاية القضاء من الشؤون ونصب المتولّي للوقف أو القيّم للأطفال من شؤون ولاية القضاء، يدفعها أنّ المعطى للفقيه على ما يستفاد منهما هو منصب القضاء أي فصل الخصومة، لا إعطاء ولاية الحكم والقضاء بنحو كانت عند العامّة من الشؤون، فإنّ المنصوبين للقضاء من ولاة الجور وإن كان كما ذكر إلّا أنّ الروايتين لا تدلّان على أن النصب العامّ من الإمام عليه السلام للقضاء كذلك؛ ولذا لا يمكن الاستدلال بهما على نفوذ الحكم الابتدائيّ من الفقيه، وأمّا سائر الروايات التي يستند إليها في ثبوت الولاية للفقيه بنحو الشمول بحيث يكون الفقيه مفروض الطاعة كالإمام، فقد ذكرنا[1] في بحث ولاية الفقيه أنّ دائرة ولايته في الأمور الحسبيّة ولا تدلّ في تلك الروايات على كون الفقيه مفروض الطاعة نفسياً كالإمام عليه السلام، فراجع.

نعم يبقى في البين أمر وهو دعوى أنّ مجرّد الاستيذان والتوكيل من الفقيه في التصدّي لمثل أموال الأيتام والأوقاف لا يوجب انتظام أمور الأوقاف وأموال القصّر وغير ذلك مما يعدّ التصرف فيها حسبة، حيث يعطّل التصرّفات فيها ووضعها بحالها

---

١) إرشاد الطالب ٣: ٢٦ فما بعد.

(مسألة ٥٢) إذا بقي على تقليد الميّت من دون أن يقلّد الحيّ في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد[١].

إلى حصول الإذن والوكالة من مجتهد آخر بعد موت المجتهد الأوّل. وهذا مما يعلم أنّ التصرّفات في هذه الموارد لا يمكن تعطيلها، فاللازم أن يكون الصادر عن المجتهد بنحو إعطاء الولاية بجعل الشيخ متولّياً أو قيّماً.

[١] ذكر ﷺ إذا بقي على تقليد الميّت من دون أن يقلّد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل بلا تقليد، وقد ذكر ﷺ في مسألة من عمل في السابق بلا تقليد أنّه لا تجزي أعماله السابقة إلّا إذا كان ما عمله السابق مطابقاً لفتوى من يجب عليه الرجوع إليه فعلاً، وإلحاق من بقي على تقليده السابق في أعماله بلا رجوع إلى الحيّ الفعليّ في البقاء بما ذكره في تلك المسألة أن لا يحكم بصحة أعماله أيضاً إلّا إذا كان مطابقاً لفتاوى الحيّ الفعليّ.

ولكن لا يخفى ما في الإلحاق وذلك فإنّ ما تقدّم في عمل العاميّ بلا تقليد وظيفته بعد تلك الأعمال الرجوع إلى المجتهد الذي تكون فتاويه حجّة فعلاً بالإضافة إليه، فإن كانت تلك الأعمال مخالفة لفتاويه فعليه تداركها على طبق فتاوى المجتهد الفعليّ.

ولا ينفع انكشاف مطابقتها لفتاوى المجتهد الذي كان يتعيّن عليه أن يقلّده في ذلك الزمان أو كان يجوز له التقليد منه حتّى فيما إذا كان أعلم من الحيّ الفعليّ حيث لا يجوز للعاميّ فعلاً الرجوع إلى فتاويه؛ لأنّ التقليد منه يحسب من التقليد الابتدائيّ من الميّت، بخلاف هذه المسألة فإنّ العاميّ قد عمل على فتاوى الميّت الذي تعلّم الفتاوى منه حال حياته، غاية الأمر لا يعلم جواز العمل بها بعد موته حيث لم يرجع في جواز البقاء على الحيّ، وإذا رجع عليه وأوجب ذلك البقاء أو جوّزه تكون فتوى الحيّ في البقاء طريقاً معتبراً

(مسألة ٥٣) إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسبيحات الأربع واكتفى بها، أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضربة واحدة ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب[١] عليه إعادة الأعمال السابقة، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحّة ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحّة، نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني. وأمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحّة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته وكذا في

إلى اعتبار فتاوى الميّت بعد موته أيضاً، فالعاميّ المفروض يحرز الإتيان بوظائفه بالأخذ بفتاوى الميّت فيها، وأمّا فتاوى الحيّ الفعليّ لا يعتبر في حقّ العاميّ في غير مسألة جواز البقاء إمّا لفتواه بوجوب البقاء المسقط لاعتبار فتاويه، أو لفتواه بجواز البقاء الموجب لعدم اعتبار فتاويه في حقّه في سائر المسائل ما لم يأخذ العاميّ بها، بخلاف فتاوى الميّت بعد موته فإنّ المفروض أنّه أخذ بها وعمل عليها في زمان حياته، فلا ترتبط هذه المسألة بمسألة العمل بلا تقليد.

موارد الإجزاء في الأعمال السابقة الواقعة على طبق حجّة معتبرة

[١] قد تقدّم أنّ الوجه في التفصيل هو دعوى العلم أو الاطمينان بأنّ الشارع لا يكلّف العباد بتدارك الأعمال السابقة التي لا يحصل العلم الوجدانيّ ببطلانها واقعاً فيما إذا أتى بها حين العمل على طبق حجّة معتبرة ثمّ أحرز بحجّة أُخرى أنّها كانت مخالفة للواقع لا بانكشاف وجدانيّ بل بقيام حجّة أُخرى بعد سقوط ما كان للعامل عن الاعتبار في الحجّية، ومورد المتيقّن من هذا الإجزاء ودعوى التسالم في العبادات السابقة والعقود والايقاعات، وأمّا غيرها من الأعمال ممّا كان موضوع

الحلّية والحرمة. فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع وإباحة الأكل، وأمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا.

(مسألة ٥۴) الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفّارة أو نحو ذلك يجب[١] أن يعمل بمقتضى تقليد الموكّل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين. وكذلك الوصيّ في مثل ما لو كان وصيّاً في استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميّت.

الحكم والتكليف بحسب الحجّة القائمة موجوداً فيعمل في ذلك الموضوع على طبق الحجّة القائمة، وبما أنّ الذبح فيما كان الحيوان المذبوح غير داخل في العبادات والعقود والإيقاعات فاللازم فيه رعاية التقليد الثاني، نعم ما باع منه قبل ذلك يحكم بصحة ذلك البيع. وعلى الجملة الإجزاء في الأعمال السابقة على خلاف القاعدة بعد سقوط فتوى المجتهد السابق عن الاعتبار وكون المعتبر في الوقايع هو فتوى المجتهد الفعليّ وإحراز فوت الواقع بهذه الفتوى، كما إذا أفتى باعتبار ضربتين في التيمّم أو فساد النكاح الأوّل بإفتائه باعتبار العربيّة في عقد النكاح ونحو ذلك. نعم الالتزام بالإجزاء في مثل الإخلال بالتعدّد في التسبيحات الأربع على القاعدة، لحكومة حديث «لا تعاد» في الخلل الحاصل في الصلاة عن عذر في غير الوارد في ناحية المستثنى في ذلك الحديث، أو غيره كالوارد في الإخلال بتكبيرة الإحرام، والمتحصّل الالتزام بالإجزاء مع كونه على خلاف القاعدة لما تقدّم من بعض الوجوه التي عمدتها ما أشرنا إليه.

[١] لا ينبغي التأمّل في عمل الوكيل وأنّ اللازم عليه رعاية تقليد الموكّل حيث

. . . .

إنّه وكيل فيما يكون عند موكّله نكاحاً أو بيعاً أو غير ذلك ممّا على الموكّل من إعطاء ما يجب عليه من الزكاة والخمس حيث إنّه لا يعتبر في إعطائهما المباشرة بل يكفي التسبيب الحاصل بالإذن والتوكيل، وكذا الحال في الوصيّ فيما لا يجب الإتيان به عن الميّت إلّا بالوصيّة كما في قضاء الصلاة والصوم عنه، وأمّا إذا كان الإتيان به لخروجه عن أصل التركة بحيث لو أحرز اشتغال ذمته به وجب إخراجه عن تركته وإن لم يوص به، كاشتغال ذمته بالخمس أو الزكاة والحج فعلى الوصيّ أن يؤدّيها على وجه يحرز به فراغ ذمة الميّت، فيكفي إحراز الفراغ بحسب تقليد نفسه، والأحوط لزوماً ملاحظة تقليد الورثة أيضاً؛ لأنّ تركة الميّت تنتقل إلى الورثة بعد أداء مثل هذه الديون وإذا كان أداء الوصيّ صحيحاً على تقليده وغير صحيح على تقليد ساير الورثة فلا يمكن للورثة تقسيم الباقي من التركة والتصرّف فيه، كما أنّ ما يجب على بعض الورثة ولو مع عدم الوصيّة كقضاء الفائتة من الأب من صلاته وصيامه ووجوبه على الولد الأكبر فعليه أن يلاحظ تقليد نفسه، وإذا كان على تقليد الأب المتوفّى صحة التيمم بضربة واحدة وكان على تقليد الولد الأكبر لزوم ضربتين فلا يجوز له أن يقضي ما فات عن أبيه بضربة واحدة ونحو ذلك، فإنّ القضاء عن الأب تكليف متوجّه إلى الولد الأكبر فعليه إحراز فراغ ذمّة الأب عما عليه من الصلاة والصيام.

وعلى الجملة ما ذكر من أنّ الوصي يراعي تقليد الموصي فوجهه انصراف وصيته إلى الإتيان بما هو صحيح عنده، وإذا كان الصحيح عنده باطلاً على تقليد الولد الأكبر فلا يجوز له الاكتفاء به حتى فيما لو استأجر الوصيّ من يقضي صلاة الأب على طبق تقليد الموصي، ويجوز في الفرض تقسيم باقي التركة ـ بعد إخراج ثلث

(مسألة ٥٥) إذا كان البائع مقلّداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلاً أو العقد بالفارسي والمشتري مقلّداً لمن يقول بالبطلان، لا يصحّ البيع بالنسبة إلى البايع[١] أيضاً؛ لأنه متقوّم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين. وكذا في كلّ عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته.

الميّت أو مقدار الوصيّة وإن كان أقلّ من ثلثه ـ بين الورثة حتّى فيما كان ما صرف فيه ثلث الميّت أو مقدار الوصيّة باطلاً عند الورثة أو الولد الأكبر، والفرق بين ما يؤخذ على الميّت من أصل التركة أو من مقدار ثلثه، بأنّه لا يجوز التقسيم فيما يخرج من أصل التركة إلّا في فرض صحة ما يخرج، ويجوز التقسيم فيما لا يخرج من أصلها، ولا يجب الإتيان به إلّا بالوصيّة النافذة من الثلث وإن أحرز الورثة ما صرفه الوصيّ فيه كان باطلاً على تقليدهم، يظهر بالتأمّل فيما ذكرنا.

نعم لو أوصى الميّت بأنّه على الوصيّ إفراغ ذمّة الموصي من صلاته وصيامه ونحو ذلك فلا بأس أن يلاحظ الوصيّ تقليد نفسه ولا يراعي تقليد الموصي.

إختلاف المتعاملين في التقليد

[١] لا أظنّ أن يلتزم الماتن ﷺ أو غيره ببطلان المعاملة واقعاً فيما كانت المعاملة فاسدة بحسب تقليد أحد المتعاملين أو اجتهاده، حيث إنّ الصحة الواقعيّة للمعاملة أو فسادها لا تتبع آراء المجتهد أو تقليد المتعاقدين وليكن مراده ﷺ أنّه إذا كان العقد باطلاً بحسب تقليد أحد المتعاقدين لا يمكن أن يرتّب الآخر آثار الصحة عليه.

لا يقال: إذا لم يمكن التفكيك بحسب الوظيفة الظاهريّة فالحكم بصحته بالإضافة إلى أحد المتعاقدين واقعاً يوجب الحكم بصحّته بالإضافة إلى الآخر فما وجه تقديم جانب البطلان؟

فإنّه يقال: المراد هو أنّه إذا حكم ببطلان المعاملة بالإضافة إلى أحد المتعاقدين

. . . .

فلا يجوز له أن يرتّب آثار الصحيح عليها. وإذا لم يرتّب آثار الصحيح عليها شرعاً فلا يمكن للآخر أيضاً ترتيب آثار الصحة لعدم جواز إلزام الآخر لقيام الحجّة عنده على فسادها؛ ولذا يحكم بفساد المعاملة بالمعنى الذي ذكرنا أي بالفساد بحسب الظاهر، ولكن لا يخفى أنّه إن أمكن للمعتقد بصحة العقد وترتّب الأثر عليه من الفسخ واختاره فهو، وإلّا فالمورد من موارد الترافع، فينفذ حكم الحاكم الثالث في حقّهما.

لا يقال: الرجوع إلى قضاء الثالث لا يرفع المحذور، مثلاً إذا تزوّج بامرأة بالعقد الفارسيّ وكان مذهب المرأة بحسب تقليدها بطلان عقد النكاح بالفارسيّ مع التمكّن من العقد باللغة العربيّة ومذهب الزوج صحته وكان الزوج باذلاً للمهر، فإنّه إذا رجعا إلى الثالث الذي سيأتي أنّ اختيار الثالث بيد المدّعي وحكم بصحة الزواج فلا يجوز للمرأة التمكين؛ لأنّها بحسب تقليدها أجنبيّة.

فإنّه يقال: القضاء وإن لا يوجب تغييراً في الحكم الواقعي لمورد الترافع كما يأتي في المسألة الآتية، إلّا أنّ هذا فيما إذا أُحرز الحكم الواقعيّ وجداناً، ومع إحراز أحد المتنازعين الحكم بغير العلم الوجدانيّ بالتقليد أو الاجتهاد فمقتضى قضاء الثالث سقوط فتوى مجتهده ببطلان العقد الفارسيّ عن الاعتبار في الواقعة المرفوعة إلى الثالث حتّى فيما إذا اعتقدت المرأة أنّ من رجعت إليه في الفتاوى أعلم، وهذا معنى انتقاض الفتوى بالقضاء، وهذا فيما كان كلّ من الزوج والزوجة قائلاً بصحة تقليده، وأمّا مع تسالمهما أنّ الأعلم هو المعيّن الذي يرجع إليه أحدهما فعلى الآخر أيضاً ولا تصل النوبة إلى الترافع.

(مسألة ٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدّعي، إلّا إذا كان مختار المدّعى عليه أعلم، بل مع وجود الأعلم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً[١].

---

[١] الكلام في المقام أنّ مع تعدّد القاضي كما إذا كان كلّ من المتعدّد فقيهاً منصوباً ولو بالنصب العامّ المستفاد من المقبولة والمعتبرة يكون اختيار القاضي بيد المدّعي أو بتعيين من سبق إليه أحد المترافعين برفع القضية إليه أو يرجع مع اختلاف الخصمين في تعينه إلى القرعة، ومع اتّفاق الخصمين إذا لم يختلفا، ذكر في المستند أنّه إذا كان هناك مجتهدان أو أكثر بحيث يجوز الرجوع إلى كلّ منهما أو منهم فمن اختاره المدّعي المرافعة عنده يكون له القضاء في الواقعة، ويجب على خصمه الإجابة إلى القاضي الذي عيّنه المدّعي، وعلى ذلك الإجماع؛ ولأنّ المدّعي هو المطالب بالحقّ ولا حقّ للمنكر ابتداءً. وأجاب عن ذلك في ملحقات «العروة»[١] بأنّ للمنكر أيضاً حقّ الجواب بأن يسبق إلى الحاكم فيطالبه بتخليصه عن دعوى المدّعي، ومقتضى القاعدة مع عدم أعلميّة أحدهما هو القرعة إلّا إذا ثبت الإجماع على تقديم مختار المدّعي، وذكر ﷺ في المتن اختيار الحاكم بيد المدّعي إلّا إذا كان مختار المدّعى عليه أعلم، بل الأحوط الرجوع إلى الأعلم مطلقاً أي سواء كان هو مختار المدّعي أم لا، اتّفقا في تعيّنه أم اختلفا.

أقول: ليس الملاك في كون شيء مدّعياً أن يكون مطالباً بحقّ بل يكفي في كونه مدّعياً أن تحتاج دعواه على الآخر إلى الإثبات سواء كان غرضه بثبوت حقّ له على الآخر أو سقوط حقّه عنه كما في دعواه سقوط دين للآخر عنه بأدائه أو بإبراء الدائن،

---

١) محلقات العروة ٣: ١٤ و ١٥.

. . . .

وحيث إنّ ما عليه الإثبات بطريق معتبر لا يكلّف في إثباته بطريق خاصّ يريد خصمه بل عليه الإثبات بأيّ طريق معتبر، يكون تعيين القاضي الواجد للشرائط بيدّ المدعي سواء كان ما يعيّنه بنظره أعلم من الآخرين أم كان مساوياً حيث ذكرنا في باب القضاء أنّ اعتبار الأعلميّة غير معتبر في نفوذ القضاء.

وما ذكر الماتن ﷺ في ملحقات «العروة» من ثبوت الجواب للمنكر أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه لا دليل على اعتبار الحقّ للمنكر قبل رجوع المدّعي إلى القاضي وسماع دعواه، وإن أُريد جواز الجواب أو وجوبه بالإقرار أو بالإنكار فهذا ليس من الحقّ على المدّعي، بل هو حكم يترتّب على رجوع المدّعي إلى القاضي وطرح دعواه عنده ومطالبة القاضي الجواب منه، وإن أُريد أنّ للمنكر حقّ استخلاص نفسه من دعوى المدّعي فليس في البين ما يدلّ على ثبوت هذا الحقّ له قبل المراجعة إلى القاضي برفع الدعوى إليه من ناحية المدّعي ومادام لم يطالب المدّعي من القاضي تحليف المنكر حيث لا يكون للمدّعى عليه الحلف تبرّعاً ليسقط دعوى الغير عليه.

هذا كلّه فيما إذا كان التنازع في الموضوع الخارجيّ، وأمّا إذا كان منشأ الاختلاف الاختلاف في الحكم الشرعيّ الكليّ فإن كانا متسالمين في أنّ الأعلم أو محتمل الأعلميّة مجتهد معيّن خارجاً فلا مورد للترافع أصلاً بل عليهما أن يعملا على فتوى الأعلم المزبور أو محتمل الأعلميّة، وأمّا إذا لم يكن بينهما تسالم على ذلك وتوقّف إنهاء المخاصمة على القضاء بينهما، كما إذا كان الاختلاف بين مقلّدين لمجتهدين يختلفان في الفتوى، فإن كان المورد من موارد الدعوى على الغير والإنكار، فإن أرادا القضاء بالتحكيم فلابد من تراضيهما إلى قاض، وإن أراد أحدهما

(مسألة ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر، إلّا إذا تبيّن خطأه[١].

القاضي المنصوب فالتعيين بيدّ المدعي، وحكمه نافذ على المدّعى عليه وإن كان مخالفاً لفتوى مرجعه لما تقدّم، بخلاف ما إذا كان المورد من موارد التداعي فيعيّن في الفرض القاضي المرفوع إليه الواقعة بالقرعة، فإنّ المورد من الموارد المشكلة من حيث الظاهر أيضاً.

[١] تبيّنُ الخطأ من القاضي إمّا بالعلم الوجدانيّ كما إذا علم أنّه استند في حكمه على شهادة رجلين فاسقين اشتباهاً أو أنّه اشتبه وطالب المنكر بالبيّنة، وحيث لم يكن له بيّنة حكم للمدّعي باستحلافه أو اعتمد فيما كان منشأ الخلاف الاختلاف في الحكم الشرعي بوجه استحسانيّ مخالف للكتاب العزيز أو الخبر الصحيح على خلافه ونحو ذلك، فإنّه في مثل هذه الموارد ينتقض القضاء بالقضاء الثاني أو بالفتوى حيث إنّه لم يكن على طبق الموازين المعلومة الظاهرة فيكون كالعدم ولا يجوز للمترافعين مع العلم بالحال ترتيب الأثر عليه، فإنّ القضاء على طبق الموازين الشرعيّة طريق فلا يجوز ترتيب الأثر عليه إذا أُحرز أنّه ليس بطريق لعدم كونه على طبق الموازين بل هو خلاف تلك الموازين.

نعم، إذا لم يحرز اشتباهه واحتمل أنّه على طبق الموازين عنده حتى مع التذكّر له فلا يجوز نقضه ولا ردّه حملاً لقضائه على الصحة بعد إحراز أنّ له ولاية القضاء أخذاً بما دلّ على نفوذ قضاء الواجد للشرائط حتّى بالإضافة إلى الحاكم الآخر إلّا إذا أحرز خطأه البيّن كما في المثالين وتمام الكلام موكول إلى بحث القضاء.

وبالجملة للقضاء جهتان:

إحداهما: إنهاء المخاصمة بحيث لا يكون للمتخاصمين بعد القضاء تجديد

(مسألة ٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثمّ تبدّل رأي المجتهد في تلك المسألة، لا يجب على الناقل إعلام[١] من سمع منه الفتوى الأُولى، وإن كان أحوط. بخلاف ما إذا تبيّن له خطأه في النقل فإنه يجب عليه الإعلام.

المرافعة وسقوط حقّ الدعوى إثباتاً أو نفياً.

والثانية: تعيين وظيفة المترافعين في الواقعة.

وللقضاء في الجهة الأُولى موضوعيّة إلّا فيما ذكر في تبيّن الخطأ؛ وذلك لعدم الدليل على مشروعيّة القضاء الثاني ونفوذه، وأمّا القضاء بالإضافة إلى الوظيفة الواقعيّة يعتبر طريقاً فمن أحرز أنّه على خلاف وظيفته الواقعيّة وإن كان القضاء على الموازين فعليه رعاية التكليف الواقعيّ، كما يشهد لذلك ما في صحيحة هشام بن الحكم: «فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنّما قطعت له به قطعة من النار»(١) ولو كان اختلاف بين الرجل والمرأة في دوام الزوجيّة وانقطاعه فادّعى الزوج الدوام والزوجة الانقطاع وتمام مدّة المتعة وحكم القاضي الواجد للشرائط بالدوام بعد إحلاف الزوج بعدم الانقطاع فاللازم على المرأة التشبث في حليّة تمكينها من إرضاء الرجل بعقد آخر دواماً ليتمكّن من تمكين الرجل من نفسها، والله سبحانه هو العالم.

[١] والوجه في عدم وجوب الإعلام على الناقل هو أنّ ناقل الفتوى حين نقل فتوى المجتهد لم يتصدّ إلّا للخبر عن فتواه، وأمّا بقاء المجتهد على فتواه أو عدوله عنه أو التردّد فيه مستقبلاً فشيء من ذلك غير داخل في خبره، فارتكاب المنقول إليه ما هو محرّم بحسب فتواه الثاني أو تركه ما هو واجب بحسبه مستند إلى نفس المنقول إليه من اعتقاده بقاءه على فتواه السابق أو للاستصحاب في ناحية بقائه

---

١) وسائل الشيعة ٢٧:٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث الأول.

(مسألة ٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا[١]، وكذا البيّنتان. وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قدّم السماع، وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدّم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط.

لا بتسبيب الناقل، بخلاف ما إذا كان نقله فتوى المجتهد بعدم حرمة الفعل أو عدم وجوبه على نحو الاشتباه والخطأ، فإنّ ارتكاب المنقول إليه المحرّم أو تركه الواجب يكون مستنداً إلى الناقل الذي وقع نقله اشتباهاً.

وأمّا التفرقة بأنّ التسبيب إلى ارتكاب الحرام أو ترك الواجب في الفرض مستند إلى الناقل بخلاف مورد عدول المجتهد، فإنّ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب مستند إلى فعل الشارع حيث اعتبر الشارع فتوى المجتهد حجّة شرعيّة، فإن كان المراد ما ذكرناه من الفرق فهو، وإلّا فاعتبار الشارع نقل الناقل الثقة أيضاً أوجب ارتكاب المنقول إليه ما هو حرام أو تركه ما هو واجب.

وعلى الجملة بقاء فتوى المجتهد أو زواله مستقبلاً خارج عن مدلول خبر ناقل الفتوى، بخلاف صورة نقل الفتوى اشتباهاً، فإنّ الناقل بخطئه في نقل الفتوى أوجب وقوع المخبر إليه في خلاف وظيفته، وقد تقدّم تمام الكلام في المقام في المسألة الثامنة والأربعين من المسائل المتقدّمة.

الاختلاف في نقل الفتوى

[١] إذا كان مستند الناقلين السماع من المجتهد بأن يخبر كلّ منهما بأنّه سمع المجتهد أنّه يفتي بكذا، فتارة يكون تاريخ أحد السماعين بحسب نقل أحدهما متقدّماً على زمان سماع الآخر بحسب نقلهما، فيؤخذ بالنقل الذي سماعه متأخّر عن سماع الآخر مع احتمال العدول، حيث إنّه تقدّم أنّ ناقل الفتوى لا يتكفّل نقله

. . . .

بعدول المجتهد عن الفتوى الذي ينقله عنه مسقبلاً أو لا يعدل عنه، وأمّا إذا كان في البين اطمينان بعدم عدوله عن فتواه كما إذا كان تاريخ سماع أحدهما عن سماع الآخر قريباً جداً بحيث يطمئنّ المنقول إليه أنّه لم يكن في البين عدول فيتعارضان ويتساقطان، وكذلك فيما إذا لم يذكرا تاريخ سماعهما عند نقل الفتوى عنه أو ذكر أحدهما دون الآخر، فإنّه لا يعمل بشيء منهما إلّا إذا كان المنقول عن المجتهد بحسب أحد النقلين مطابقاً للاحتياط حيث إنّه لو كانت فتواه الترخيص فتلك الفتوى لا تمنع عن الاحتياط في المسألة.

وبالجملة مع اختلاف تاريخي السماع من الناقلين واحتمال العدول يؤخذ بالنقل المتأخّر حيث لا يجري الاستصحاب في الفتوى السابق مع النقل القائم بالفتوى المتأخّر.

ومما ذكرنا يظهر الحال فيما إذا كان النقل في كلّ من الفتويين بنحو البيّنة حيث إنّه يؤخذ بالبيّنة المتأخّرة فيما إذا احتمل عدول المجتهد عن فتواه السابق، ومع الاطمينان بعدم عدوله تقع بينهما المعارضة فتسقطان عن الاعتبار، بل وكذا الحال فيما إذا كان الاختلاف بين النقل المعتبر والبيّنة، فإن دعوى أنّ مع البيّنة لا يعتنى بالنقل على خلافها، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّ هذا في الموارد التي يعتبر في ثبوتها خصوص البيّنة أو كان الدليل على اعتبار النقل في مورد عدم قيام البيّنة، وأمّا إذا لم يكن شيء من الأمرين ـ كما هو الحال في مورد الكلام ـ تقع المعارضة بينهما على قرار ما تقدّم، فإنّ اعتبار البيّنة في المقام بما هو خبر عدل أو ثقة، فتكون المعارضة كما في صورة النقل عن الإمام عليه السلام بأن يخبر العدلان أنّهما سمعا عنه عليه السلام يقول كذا وقام خبر عدل عنه عليه السلام أو خبر ثقة على خلاف خبرهما، حيث إنّ الإخبار

(مسألة ٦٠) إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها ولم يكن الأعلم حاضراً، فإن

عن الفتوى بالاضافة إلى العاميّ كالإخبار عن قول الإمام عليه السلام بالإضافة إلى أهل الاجتهاد.

ولو كان مستند إخبارهما رسالة المجتهد، فإن كان مستند أحدهما الرسالة المطبوعة سابقاً ومستند الآخر الرسالة المطبوعة جديداً مع أمنهما من الخطأ يؤخذ بالمطبوعة الجديدة مع احتمال العدول كما تقدّم، وإذا كان المستند لكلّ منهما الرسالة الواحدة وكان اختلافهما ناشئاً عن كيفية الاستظهار من تلك الرسالة فيؤخذ بالنقل الذي ناقله أكثر خبرة في فهم الرسالة على ما أشرنا إليه من جريان السيرة العقلائيّة حتّى عند المتشرّعة بالأخذ بما يقوله الأكثر خبرة والأقوى فهماً فيما إذا علم الخلاف بينه وبين غيره، وهذا فيما لم يمكن الرجوع إلى نفس المجتهد ولو بتأخير الواقعة وإلّا فالمجتهد أقوى خبرة بما كتبه بالإضافة إلى غيره كما لا يخفى.

وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً قدّم السماع؛ لأنّ ما سمعه من المجتهد شفاهاً هو فتواه، ولا عبرة بالنقل مع العلم بفتوى المجتهد.

وقد يقال[1] بتقديم الرسالة على السماع منه، وكذا في صورة اختلاف ما في الرسالة مع النقل عن المجتهد فيما كانت الرسالة مأمونة في الفرضين، كما إذا كانت بخطّ المجتهد أو لاحظها بنفسه بعد كتابتها، بدعوى أنّ المجتهد حين الكتابة أو ملاحظتها عنايته بالمسألة وخصوصيّاتها أكثر ممّا أجاب عن حكم المسألة عند السؤال منه شفاهاً.

أقول: على العاميّ في مثل هذه الموارد الأخذ بالاحتياط حتى يتحقّق الحال،

---

١) التنقيح في شرح العروة ١: ٣٣٩.

أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال[١] يجب ذلك، وإلّا فإن أمكن الاحتياط تعيّن، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على

فإنّه كما يحتمل أن يكون ما سمع الناقل من المجتهد أو نفس العاميّ عند السؤال عن مجتهده رجوعاً عما في الرسالة المأمونة من الغلط، كذلك يحتمل أن يكون المجتهد ناسياً لما ذكره في رسالته فأجاب عند السؤال بما اعتقد أنّه هو المذكور في رسالته. وعلى الجملة إطلاق تقديم السماع مشكل جدّاً.

[١] لزوم تأخير الواقعة ينحصر بما إذا لم يتمكّن من الاحتياط، وإلّا جاز الأخذ بالاحتياط ولم يؤخّر الواقعة إلى السؤال، فإنّ العمل بفتوى المجتهد لزومه طريقيّ ومع الاحتياط وإحراز امتثال الوظيفة الواقعيّة لا يكون موضوع لإحرازه بالطريق، وإذا لم يمكن تأخير الواقعة ولم يمكن الاحتياط يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر مع رعاية الأعلم فالأعلم؛ لأنّ السيرة العقلائيّة الجارية على الرجوع إلى الأعلم من الأحياء فيما أحرز الاختلاف بينهم في فتاويهم، في صورة إمكان الرجوع إلى ذلك الأعلم، وإلّا مقتضى سيرتهم الرجوع إلى غيره غاية الأمر مع رعاية الأعلم أو محتمل الأعلميّة بالإضافة إلى ساير الأحياء، بل يمكن أن يقال بجواز الرجوع إلى غير الأعلم في الفرض حيث لا يعلم مخالفة فتوى غير الأعلم فيها مع الأعلم وإن علم الاختلاف بين فتاويهما ولو إجمالاً في سائر المسائل.

وإذا لم يمكن الرجوع إلى غير الأعلم منهم أيضاً لعدم حضورهم وعدم إمكان تأخير الواقعة وعدم إمكان الاحتياط في الواقعة فقد ذكر الماتن أنّه يعمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان في البين من يتمكّن من تشخيص قول المشهور في حكم الواقعة، وإن لم يمكن ذلك يرجع إلى قول أوثق الأموات إذا أمكن، فإن لم يمكن

تعيين قول المشهور، وإذا عمل بقول المشهور ثمّ تبيّن له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة أو القضاء. وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنّه، وإن لم يكن له ظنّ بأحد الطرفين يبنى على أحدهما، وعلى التقادير بعد الإطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.

ذلك أيضاً يعمل في الواقعة على الظنّ، فإن لم يكن ظنّ يعمل بأحد الاحتمالين ثمّ إذا علم بعد ذلك قول المجتهد الذي يتعيّن الرجوع إليه فإن وافقه ما عمله فهو وإلّا يلزم تداركه بالإعادة والقضاء، وينحصر هذا التدارك بناءً على إجزاء التقليد في موارد العمل بقول المشهور أو أوثق الأموات أو العمل بالظنّ والأخذ بأحد الاحتمالين وبناءً على القول بعدم الإجزاء يجري التدارك مع إمكانه في جميع الصور.

ويستدلّ[1] على ما ذكره ﷺ بتماميّة مقدّمات الانسداد في حقّ العامي المفروض ووصول النوبة إلى الامتثال غير العلميّ، وحيث إنّ مقتضاها التنزّل إلى الامتثال الظنّي مع مراعاة مراتب الظنّ حيث إنّ أقواها قول المشهور، ومع عدم التمكّن منه عليه موافقة أعلم الأموات، ومع عدم تمكّنه منه أيضاً عليه بمطلق الامتثال الظنّي، ومع عدم الظنّي أيضاً عليه الامتثال الاحتماليّ، وبما أنّ هذا بحكم العقل في مقام الامتثال بعد تماميّة مقدّمات الانسداد يجب عليه مع التمكّن من قول الأعلم بعد ذلك فإن وافق عمله السابق قوله فهو وإلّا لزم تداركه.

أقول: لم يظهر ما في قول الماتن ﷺ من الرجوع: «إلى أوثق الأموات» ما المراد منه؟ فإن كان المراد منه أعلم الأموات فكيف يتنزّل مع عدم التمكّن منه إلى ظنّ

---

١) التنقيح في شرح العروة ١: ٣٤١.

(مسألة ٦١) إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات فقلّد غيره ثمّ مات فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميّت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأوّل، أو الثاني؟ الأظهر الثاني[١] والأحوط مراعاة الاحتياط.

العاميّ بالوظيفة الواقعيّة مع أنّه لا قيمة لظنّه في الحكم الواقعيّ الكلّي الذي لا يخرج عن التخمين، وكيف يقدّم ظنّه على قول المجتهد الذي لم يعلم كونه أعلم الأموات أو علم بعدم كونه أعلمهم؟ وكيف تجرى مقدّمات الانسداد في الحكم الواقعيّ الكلّي ولو في مسألة أو مسألتين؟ وكيف لا يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتماليّ فيهما مع عدم إمكان التأخير وعدم إمكان الاحتياط فيها ولو كان له ظنّ بخلافه حيث إنّ المفروض أنّ الشارع لا يطالبه بالموافقة القطعيّة، ولم يقم دليل على أزيد من الموافقة الاحتماليّة كما هو مقتضى عدم اعتبار فتوى الميّت وعدم اعتبار ظنّ العاميّ.

وإنّما لا يجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتماليّ بالإضافة إلى معظم الفقه في حقّ المجتهد الانسداديّ للعلم بأنّ الشارع لا يرضى بالاكتفاء بمجرد احتمال الموافقة في معظم الوقايع لاستلزام ذلك بقاء التكاليف الواقعيّة بلا امتثال في جملة تلك الوقايع، ولا يجري ذلك في مفروض الكلام في المقام من جهل العاميّ بالحكم والتكليف الواقعيّ في مسألة أو مسائل لعدم تمكّنه فيها من الرجوع إلى فتوى المعتبر في حقّه وعدم تمكّنه من الاحتياط فيها.

[١] ذكر ﷺ فيما إذا قلّد مجتهداً ومات ذلك المجتهد فقلّد مجتهداً آخر في الوقايع التي يبتلى بها ثمّ مات هذا المجتهد فقلّد مجتهداً يفتي بجواز البقاء على تقليد الميّت أو بوجوبه، فهل على تقدير البقاء يبقى على تقليد المجتهد الأوّل أو يبقى على تقليد الثاني؟ فاختار ﷺ البقاء على التقليد الثاني واحتاط استحباباً في

(مسألة ٦٢) يكفي في تحقّق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها[١] وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء وإن كان الأحوط مع عدم العلم، بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول إلى الحيّ، بل الأحوط استحباباً ـ على وجه ـ عدم البقاء مطلقاً، ولو كان بعد العلم والعمل.

مراعاة الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين في المسائل أو الجمع بين فتواهما.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ المجتهد الحيّ إذا أفتى بجواز البقاء مطلقاً أو فيما إذا كان الميّت أعلم، فهذا التخيير بين البقاء والعدول أوجب سقوط فتاوى المجتهد الأول عن الاعتبار، وصارت فتاوى المجتهد الثاني حجّة تعيينيّة في حقّه زمان حياته، وإذا أفتى المجتهد الحيّ بعد موت الثاني بجواز البقاء معناه أنّ ما كان حجّة للعاميّ زمان حياة مجتهده فهو حجّة بعد موته أيضاً، والمفروض أنّه بعدوله عن المجتهد الأوّل كانت الحجّة في حقّه فتاوى الثاني ما لم يعدل عن فتاواه.

وعلى الجملة التخيير في البقاء والعدول معناه تعيّن الفتوى في الحجّية بالأخذ والاستناد إليه فيكون التخيير بدويّاً، ومع صيرورة الفتاوى من المجتهد الثاني حجّة على العاميّ بعدوله عن فتاوى الأوّل يتخيّر بين البقاء على فتاوى المجتهد الثاني وبين الرجوع إلى الحيّ. نعم إذا أفتى المجتهد الحيّ بوجوب البقاء مطلقاً أو ما إذا كان الميّت أعلم فاللازم البقاء على فتاوى الأوّل مطلقاً أو ما إذا كان أعلم؛ لأنّ تقليده من المجتهد الثاني لم يكن صحيحاً على فتوى المجتهد الحيّ الفعليّ وإن التزم الحيّ بمعذوريّة العامّي في أعماله في تلك الفترة بل وإن التزم بالإجزاء أيضاً.

التقليد

[١] قد تقدّم في مسألة وجوب التقليد على العاميّ من أنّ التقليد تعلّم العاميّ

. . . .

حكم الواقعة للعمل به، وإحراز التكليف وجوداً وعدماً في الواقعة التي يبتلي بها، حيث إنّ وجوب طلب العلم وتعلّم التكاليف في الوقايع التي يحتمل المكلّف الابتلاء بها طريقيّ يوجب عدم كون مخالفة التكاليف فيها على تقدير ثبوتها عذراً، كما هو مفاد الروايات الواردة في وجوب طلب العلم وتعلّم الأحكام، وهذا التعلّم لا يكون بمجرد أخذ رسالة مجتهد والالتزام بالعمل فيها. وأمّا التقليد بمعنى تحصيل الأمن على العاميّ في مقام الامتثال فيكون بالاستناد في عمله في الواقعة إلى إحرازه الوجدانيّ كما في الاحتياط أو بطريق معتبر وهو فتوى المفتي الواجد للشرائط، وهذا المعنى من التقليد لازم بحكم العقل بعد قيام الدليل على اعتبار فتوى المفتي.

وما ذكره ﷺ من أخذ رسالة المجتهد والالتزام بالعمل بما فيها فلم يدلّ شيء على وجوبه لا تعييناً ولا تخييراً لا شرعاً ولا عقلاً، ودعوى أنّ مجرّد أخذ رسالة مجتهد حال حياته مع الالتزام بالعمل فيه يكفي في جواز العمل بما في تلك الرسالة ولو مات ذلك المجتهد بعد أخذها مع الالتزام المذكور وإن لم يعلم بما فيها حال حياته ولم يعمل؛ لأنّ الدليل على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً هو الإجماع، والإجماع مفقود في الفرض لالتزام جماعة بل المشهور بأنّ التقليد هو الالتزام، لا يمكن المساعدة عليها؛ لما ذكرنا سابقاً من أنّ الأدلّة التي أُقيمت على مشروعيّة التقليد عمدتها الروايات الواردة في إرجاعهم عليهم السلام إلى من يعرف معالم الدين وأحكامه، وتلك الروايات لا تعمّ إلّا التعلّم من الحيّ، ومقتضى إطلاقها العمل بما تعلم، ولو كان العمل بعد موت من تعلّم منه، فعدم جواز تقليد الميّت أي التعلّم بعد موته لخروجه عن مدلول تلك الروايات المستفاد منها إمضاء السيرة العقلائية في الرجوع إلى أهل الخبرة بالإضافة إلى تعلّم العاميّ الوظايف الشرعيّة لاحتمال انحصار

(مسألة ۶۳) في احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخيّر المقلّد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم[١].

إمضائها في مقدار مدلول تلك الروايات.

نعم التقليد من الأعلم أي اعتبار التعلّم منه في موارد العلم ولو إجمالاً باختلاف الفقهاء الأحياء وإن كان خارجاً عن مدلولها؛ لعدم شمولها لصورة الاختلاف والمعارضة إلّا أنه لا يحتمل الفرق بين التقليد المعتبر في جواز البقاء وعدمه في الصورتين.

ثمّ إنّه إذا علم الاختلاف بين الميّت الذي أخذ الحكم منه حال حياته وبين المجتهد الحيّ الفعليّ فقد ذكرنا أنّه يتعيّن على العاميّ في الفرض البقاء على تقليد الميّت مع فرض كونه أعلم من الحيّ الفعليّ، ولا يجوز له الرجوع إلى الحيّ الفعليّ إلّا في مسألة جواز البقاء حيث على المجتهد الحيّ الفعليّ أن يفتي بوجوب البقاء على هذا التقدير، وفي فرض كون الحيّ الفعلي أعلم منه أن يفتي بلزوم العدول على ما تقدّم الكلام في ذلك في مسألة جواز البقاء وعدمه فراجع.

[١] مراده ﷺ أنّ احتياطات الأعلم التي يذكرها في رسالته أو في الجواب عن الاستفتاءات إن كان له فتوى فيها كما إذا ذكر الاحتياط بعد فتواه في المسألة أو قبل فتواه يكون الاحتياط فيها استحبابياً فيأخذ العاميّ بفتواه أو بالاحتياط المذكور، وأمّا لولم يكن فيها فتواه ويسمّى بالاحتياط المطلق أو الاحتياط الوجوبي، ففي هذه الموارد يجوز للعاميّ الأخذ فيها بالاحتياط الذي ذكره أو الرجوع إلى فتوى غيره مع رعاية الأعلم فالأعلم. والوجه في ذلك أنّ الاحتياط المذكور حكم لعمل العاميّ في المسألة التي يحتمل فيها التكليف الواقعيّ، وحيث إنّ المسألة قبل الفحص بالإضافة إلى العاميّ فيكون التكليف الواقعيّ على تقديره منجّزاً بالإضافة إليه فيكون

. . . .

الاحتياط لرعاية تنجّز التكليف على تقديره، وحيث إنّ الأعلم لم يفت في المسألة فتكون فتوى غيره معتبرة في المسألة بالإضافة إلى العاميّ؛ لأنّ الموجب لسقوط فتواه عن الاعتبار فتوى الأعلم، والمفروض أنّ الأعلم لم يفت في المسألة.

والحاصل يجوز لمقلّد الأعلم في الاحتياطات الوجوبيّة الرجوع إلى فتوى غيره، ورعاية الأعلم فالأعلم في الرجوع إلى غيره ينحصر على موارد العلم بالمخالفة في فتاوى الباقين ولو كان العلم إجماليّاً.

وربّما[1] يقال إنّ جواز الرجوع في احتياطات الأعلم إلى غيره ممّن يفتي بعدم التكليف يجوز فيما لم يتضمّن احتياطه تخطئة غيره، كما إذا لم يفحص الأعلم عن مدارك الحكم في المسألة بالفحص المعتبر فاحتاط فيها، وأمّا إذا تضمّن تخطئة غيره كما ذكر في المسألة أنّ رعاية الوجوب أو رعاية الحرمة لو لم يكن أقوى فلا أقلّ من كونه أحوط، فإنّه في هذه الصورة لا يجوز لمقلّد الأعلم أن يستريح في المسألة بالرجوع إلى فتوى غيره بفتواه بعدم الوجوب أو بعدم الحرمة لسقوط فتوى غيره عن الاعتبار لإحراز خطئه بقول الأعلم، اللّهم إلّا أن يقال ذكر الأعلم الاحتياط في هذه الصورة كالصورة السابقة حكم إرشاديّ عقليّ منوط باحتمال الضرر أي العقاب المحتمل، وإذا أحرز العاميّ عدم احتمال الضرر بفتوى غير الأعلم بعدم التكليف وعدم معارضته بقول الأعلم وفتواه ـ كما هو الفرض ـ فلا بأس بتركه الاحتياط، ودعوى عدم شمول السيرة على الأخذ بقول غير الأعلم في صورة تخطئة الأعلم غيره في الإفتاء بعدم التكليف لا يمكن المساعدة عليها، وإن كان الأحوط عدم ترك

---

١) التنقيح في شرح العروة ١:٣٤٦.

(مسألة ٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إمّا استحبابيّ وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى، وإمّا وجوبيّ وهو ما لم يكن معه فتوى ويسمّى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخيّر المقلّد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر، وأمّا القسم الأوّل فلا يجب العمل به ولا يجوز الرجوع إلى الغير، بل يتخيّر بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به[١].

(مسألة ٦٥) في صورة تساوي المجتهدين يتخيّر بين تقليد أيّهما شاء، كما يجوز له التبعيض[٢] حتّى في أحكام العمل الواحد، حتى أنّه لو كان مثلاً فتوى

الاحتياط في الفرض مهما أمكن.

[١] قد ظهر ما ذكره ﷺ في هذه المسألة ممّا ذكرناه في المسألة السابقة فلا حاجة إلى الإعادة.

[٢] بناءً على ثبوت التخيير بين تقليد أيّ من المجتهدين في فرض تساويهما يجوز التبعيض حتّى بالإضافة إلى عمل واحد على ما تقدّم.

ولكن قد يقال(١) التبعيض في التقليد بحسب قيود العمل الواحد وأجزائه غير جائز كما في المثال، حيث إنّه لو صلّى بترك الجلسة مع الاكتفاء بمرّة واحدة في التسبيحات الأربع كانت صلاته باطلة بحسب فتوى أيّ من المجتهدين، حيث من يفتي بجواز ترك الجلسة وصحة الصلاة مع تركها يقول ذلك فيما إذا أتى في تلك الصلاة بالتسبيحات الأربع ثلاث مرّات، ومن يفتي بجواز الاكتفاء بالمرّة الواحدة وصحة الصلاة يقول ذلك في صلاة روعي فيها الجلسة.

وفيه ما تقدّم من الجواب وأنّ القائل منهما بعدم وجوب الجلسة والتسبيحات

---

١) التنقيح في شرح العروة ١: ٣١٢ و٣١٣.

أحدهما وجوب جلسة الإستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع، وفتوى الآخر بالعكس، يجوز أن يقلّد الأول في استحباب التثليت والثاني في استحباب الجلسة.

ثلاث مرّات يقول ذلك فيما إذا لم يكن للمكلّف عذر في ترك الثلاث؛ ولذا لو سئل المجتهد المفروض عمّن ترك التسبيحات ثلاثاً لعذر وترك الجلسة أيضاً في صلاته يفتي بصحة تلك الصلاة أخذاً بحديث «لا تعاد» وكذلك الأمر في ناحية من يكتفي بالمرّة ولكن يلتزم بوجوب الجلسة.

وبتعبير آخر من يفتي بعدم وجوب الجلسة لا يقيّد عدم وجوبها بصورة الإتيان بالتسبيحات ثلاثاً بحيث لو لم يأت بها ثلاثاً فالجلسة واجبة بل فتواه عدم وجوب الجلسة مطلقاً، كما أنّ فتوى من يقول بعدم وجوب التثليث لم يعلّق عدم وجوبه على صورة الإتيان بالجلسة، ولا يلزم على العاميّ على الفرض إلّا تعلّم الأجزاء والشرائط والموانع للصلاة بالتقليد، وليست الصحة أمراً زائداً على الإتيان بالصلاة بالأجزاء والشرائط التي على طبق الفتوى المعتبر في حقّه.

وقد يقال إذا كان الاختلاف بينهما في الجزء الركنيّ أو القيد الركنيّ بحيث لو أتى بالعمل الواحد على تقليدهما على نحو التبعيض لكان ذلك العمل باطلاً عندهما فلا مورد للتبعيض، كما إذا كانت فتوى أحد المجتهدين صحة الحج إذا أدرك الحاج الوقوف الاضطراريّ بالمشعر يوم العيد، وكان أيضاً فتواه أنّ المستحاضة الكثيرة عليها الغسل والوضوء لطوافه، والمجتهد الآخر يرى عدم إجزاء ذلك الوقوف بمجرّده بل لابدّ من درك الوقوف الاضطراريّ بعرفة أيضاً ليلة العيد، ولكن التزم باكتفاء الوضوء لطواف المستحاضة حتى فيما إذا كانت الاستحاضة كثيرة، فالمرأة المستحاضة كذلك إذا أدركت الوقوف بالمشعر يوم العيد قبل الزوال

(مسألة ۶۶) لا يخفى أنّ تشخيص موارد الإحتياط عسر على العاميّ؛ إذ لابد فيه من الاطّلاع التامّ[١]، ومع ذلك قد يتعارض الإحتياطان فلابدّ من الترجيح، وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط، مثلاً: الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك

وتوضّأت لطوافها فقط أخذاً في الوقوف بفتوى المجتهد الأوّل، وفي اعتبار الطهارة لطوافها بفتوى الآخر، فإنّ الحج كذلك يبطل عند كلا المجتهدين، اللهم إلّا أن يلتزم بالإجزاء حتّى في هذه الصورة لاحتمال الصحة الواقعيّة حيث يمكن أن يكون حجّها واقعاً صحيحاً، وقد أتت ببعضه بفتوى المجتهد الأوّل والبعض الآخر بفتوى المجتهد الثاني، ولكن في دعوى الإجماع على التخيير بين المجتهدين المتساويين على تقدير ثبوتها بالإضافة إلى العمل الواحد إشكال خصوصاً إذا كان الاختلاف في القيود الركنيّة.

[١] لا يخفى أنّه يكفي في الاحتياط المبرئ للذمّة الاحتياط في فتاوى العلماء الذين يحتمل وجود الأعلم بينهم في عصره أو أحرز ذلك، وأمّا فتاوى الآخرين الذين أُحرز أنّهم لا يبلغون في الفضل العلماء المذكورين فلا موجب للاحتياط برعاية فتاويهم، وهذا النحو من الاحتياط داخل في المسألة المتقدّمة في أوائل مسائل التقليد من لزوم كون المكلّف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً حيث إنّ رعاية أحوط الأقوال من المجتهدين المذكورين لا يدخل في التقليد على ما تقدّم من أنّ التقليد المعتبر شرعاً هو الأخذ بالفتوى للعمل بها بحيث يكون العاميّ بعد الأخذ عالماً بالحكم الشرعيّ في الواقعة.

والأخذ بالاحتياط بحسب فتاويهم يراعي فتوى ذلك المجتهد، لاحتمال أنّ ما

استحبابيّاً، والأحوط الجمع بين التوضّؤ به والتيمّم. وأيضاً الأحوط التثليث في التسبيحات الأربع، لكن إذا كان في ضيق الوقت، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، وكذا التيمّم بالجصّ خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلّا هذا فالأحوط التيمّم به، وإن كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع وهكذا.

(مسألة ٦٧) محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعيّة العمليّة فلا يجري في أُصول الدّين [١].

أفتى به من التكليف ثابت في الواقع ليكون قصده رجاءً بإصابة الواقع المعبّر عن ذلك بالاحتياط.

وعلى الجملة لا يتعيّن على العاميّ التارك للتقليد رعاية الاحتياط في الوقايع على ما ذكره الماتن ﷺ.

ثمّ إنّ الاحتياط حتى بهذا النحو أيضاً قد لا يتيسّر على العاميّ فلابدّ في بعض الموارد من التقليد مثلاً إذا كان عند المكلّف الجصّ والطين فقط فإن جمع بين التيمّم بكلّ منهما تقع بعض صلاته خارج الوقت، وفي مثل ذلك لا مناص إلّا من التقليد ممّن توفّرت فيه الشروط المعتبرة في جواز التقليد، وإذا لم يتيسّر له التقليد منه فلابدّ من التيمّم بأحدهما وقضاء تلك الصلاة في خارج الوقت بالطهارة المائيّة إذا لم يحرز بعد العمل أنّ عمله كان مطابقاً لفتوى من يكون واجداً لشرائط التقليد. والوجه في وجوب القضاء جريان الأصل بعد التيمّم بأحدهما في ناحية عدم كونه طهوراً فتدبّر.

[١] قد تقدّم أن ما يستفاد منه مشروعيّة التقليد من الروايات مقتضاها تعلّم العاميّ معالم دينه ممّن يعلمها على ما تقدّم من الأُمور المعتبرة في العالم بها من حلال الشريعة وحرامها في الوقايع التي يبتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها، وكذا ما يكون

. . . .

من الأحكام الفرعيّة العمليّة أو ملحقاً بها ممّا يأتي بيانها، وأمّا ما يكون من أُصول الدين والمذهب مما يكون المطلوب فيها تحصيل العلم والمعرفة والاعتقاد والإيمان بها فلا يكون التقليد فيها مشروعاً، بمعنى أن قول الغير فيها لا يحسب علماً وعرفاً واعتقاداً وإيماناً.

نعم إذا كانت أقوال الصالحين من العلماء العاملين المتّقين في طول الأعصار وكذا الشهداء والزهاد موجباً للإنسان اليقين والاعتقاد بأُصول الدين والمذهب بحيث صار الإنسان على معرفة ويقين واعتقاد بأنّه لولم يكن ما ذكروه في أُصول الدين والمذهب حقّاً لما كان هؤلاء في دار الدنيا متعبين في طريق الدين والمذهب فأيقن أو اعتقد بها، كفى ذلك ممّا يجب على المكلّف بالإضافة إلى أُصول دينه ومذهبه، وليس هذا من التقليد فيهما، فإنّ التقليد كما تقدّم الأخذ بقول الغير تعبّداً أي من غير يقين ودليل عنده على صحّة ذلك القول وكونه حقّاً مطابقاً للواقع، وإنّما يكون الأخذ بقوله للدليل عنده على اعتباره في حقّه وإن لم يكن حقّاً واقعاً.

وبتعبير آخر الدليل عند العاميّ إنّما على الأخذ بقوله لا على نفس قول الغير في مورد مشروعيّة التقليد، ودعوى أنّه لا يكفي اليقين والاعتقاد الناشئ من قول الغير في الاعتقاديّات من أُصول الدين والمذهب استظهاراً من الكتاب المجيد: **﴿قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مهتدون﴾**[1] **﴿بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لوكان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾**[2]، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّه قد تقدّم أنّه لا يستفاد منهما عدم اعتبار العلم واليقين والاعتقاد الحاصل مما ذكرنا،

---

١) سورة الزخرف: الآية ٢٢.

٢) سورة البقرة: الآية ١٧٠.

وفي مسائل أُصول الفقه[١] ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفيّة أو اللغويّة ولا في الموضوعات الصرفة. فلو شكّ المقلّد في مايع أنّه خمر أو خلّ مثلاً، وقال المجتهد: إنّه خمر، لا يجوز له تقليده. نعم من حيث إنّه مخبر عادل يقبل قوله، كما في إخبار العاميّ العادل وهكذا، وأمّا الموضوعات المستنبطة الشرعيّة كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العمليّة.

وظاهر الآية تعبّد الجاهل بقول جاهلين مثله كما لا يخفى.

[١] كما إذا لم يتمكّن عالم من الجزم بامتناع اجتماع الأمر والنهي أو جوازه فقلّد من هو أعلم في مسائل أُصول الفقه، وكان هذا الأعلم يقول بجواز الاجتماع فيها إذا كان التركيب في مورد الاجتماع انضمامياً، وبالامتناع فيما إذا كان التركيب فيه اتحادياً، وفرض أنّ العالم المفروض يتمكن من تشخيص موارد التركيب الاتحاديّ والتركيب الانضماميّ في مسائل الفقه، فهل يجوز له بعد التقليد في المسألة الأُصوليّة واستنباط الحكم الفرعيّ العمل بما استنبطه أو لا يجزي في عمل نفسه فضلاً عن رجوع الغير له؟ والظاهر إمكان هذا النحو من التقليد. وما يقال من عدم حصول الاقتدار على التطبيقات والتفريعات في نتائج المسائل الأُصوليّة بلا حصول الاقتدار على نفس المسائل الأُصوليّة، ويمكن العكس بأن لا يتمكّن من الاستنباط في الأحكام الفرعيّة من مداركها في جملة من الموارد، ولكن يكون مجتهداً في نفس المسائل الأُصوليّة لا يمكن المساعدة عليه.

نعم جلّ المسائل الأُصوليّة هو ممّا يكون العلم بنتائجها الكلّية بالاستدلال فيها مقدّماً على الاجتهاد في المسائل الفرعيّة وذلك لكثرة المسائل الفرعيّة، والاتقان في تطبيقات قواعد الأُصول فيها يحتاج إلى الإحاطة الكاملة بخصوصيّات المسائل وصعوبة ملاحظة النسبة في كثير من المسائل الفرعيّة التي تتعدّد في كلّ منها

. . . .

الخطابات الشرعيّة المختلفة بحسب الظهورات الاستعماليّة.

وعلى أيّ حال يمكن تجويز التقليد في المسائل الأُصوليّة في الجملة، ولا يكون التجويز لغواً إلّا أنّ عمدة الدليل على جواز التقليد ما في الروايات من أخذ معالم الدين وحلاله وحرامه ممن يعلمها، وصدق معالم الدين على ما يلتزم به الأُصوليّ من التزامه بامتناع الاجتماع أو ثبوت الملازمة بين إيجاب الشيء وإيجاب مقدّمته مطلقاً أو ما إذا كانت موصلة أو بقصد التوصل غير محرز، ومجرّد عدم الإحراز كاف في الالتزام بعدم جواز التقليد فيها، وما يستنبط من الخطابات بضميمة التقليد المتقدّم لا يكون علماً بالحكم الشرعي، لا وجداناً لما هو الفرض، ولا اعتباراً لعدم ثبوت الاعتبار في البناء على الكبرى التي هي قول الغير في المسألة الأُصوليّة.

أمّا التقليد في الموضوعات فقد قسّم الموضوعات على ثلاثة أقسام: الموضوعات المستنبطة الشرعية، والموضوعات المستنبطة العرفيّة واللغويّة، والموضوعات الصرفة، فقد التزم ﷺ بجواز التقليد في الموضوعات المستنبطة الشرعية كالتقليد في نفس الأحكام الشرعيّة، وبعدم جريان التقليد في غيرها من المستنبطات العرفيّة واللغويّة والموضوعات الصرفة.

أمّا جريانه في القسم الأوّل فإنّ تلك الموضوعات إمّا من مخترعات الشارع واعتباراته كالصلاة والصوم وغيرهما من العبادات أو من غير العبادات كالذكاة للذبيحة فاللازم تعلّمها ممن علم بها من مداركها الشرعيّة.

وأمّا الموضوعات الصرفة التي تكون مفاهيمها مرتكزة معلومة عند الأذهان بحيث لا إجمال فيها، وإنّما يكون الجهل في انطباق ذلك العنوان على الخارج للجهل بشيء من جهات ما في الخارج، كما هو الحال في الشبهات الخارجيّة، فهذه

. . . .

الموضوعات خارجة عن موارد التقليد الذي هو رجوع الجاهل بالحكم الشرعيّ المجعول في الشرع إلى العالم به، فقول المجتهد مشيراً إلى مايع أنّه خمر كإخبار ثقة بأنّه خمر.

وأمّا الموضوعات المستنبطة العرفيّة أو اللغويّة، ككون الغناء مطلق كيفيّة الصوت المقتضي للطرب بمعنى خروج النفس عن الاعتدال، أو كيفيّته التي تشتمل على الترجيع وترديد الصوت في الحلق وإن لم يكن في كلام باطل، أو خصوص ما كان في كلام باطل، وكون الكنز مطلق المال المذخور في الأرض أو خصوص المذخور فيها من الذهب والفضة، وكون الصعيد مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب والرمل، فالصحيح جريان التقليد فيهما؛ لأنّ مع إفتاء المجتهد بإطلاق الحكم أو خصوصه مع احتمال كون ما أفتى به هو الحكم الكلّي الفرعيّ في الواقعة يكون ذلك طريقاً متّبعاً بالإضافة إلى العاميّ بلا فرق بين أن يذكر الغناء مطلق كيفيّة الصوت المقتضي للطرب أو يقول هذه الكيفيّة حرام، فمع عدم العلم بالخلاف كما هو الفرض يجب الأخذ به.

وممّا ذكرنا يظهر الحال في التقليد في أحوال الرجال في أسناد الروايات، فإنّ إحراز عدالتهم أو وثاقتهم كإحراز العدالة والوثاقة في سائر الموارد لا تعدّ من الأُمور التي يرجع فيها إلى أهل خبرتها، بل العدالة والوثاقة من الأُمور التي تثبت بخبر العدل بلا واسطة أو معها ويحرز بحسن الظاهر، وليستا من الأُمور التي تحتاج إلى إعمال الحدس من أشخاص خاصّة، ولا يصل الأمر إلى دعوى انسداد باب العلم في الرجال، مع أنّه لو كان انسداد لم يثبت فيها جواز التقليد ولا اعتبار مطلق الظنّ فيها على ما تقرّر ذلك عند البحث في مقدّمات دليل الانسداد في الأحكام.

(مسألة ٦٨) لا يعتبر الأعلميّة فيما أمره راجع إلى المجتهد إلّا في التقليد، وأمّا الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولّي لها والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية، نعم الأحوط في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه[١].

عدم اعتبار الأعلمية في الأُمور الحسبية

[١] قد يذكر في المقام دعوى الإجماع على عدم اعتبار الأعلميّة في ما أمره راجع إلى الحاكم الشرعيّ في غير مسألة التقليد في الأحكام الشرعيّة على ما تقدّم، ولكنّ الإجماع على تقديره غير مفيد في المقام، فإنّه من المحتمل جدّاً التزام الجلّ ممن تعرّضوا لذلك لإطلاق بعض الأخبار كإطلاق التوقيع: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»(١) وما ورد من أنّ العلماء ورثة الأنبياء(٢) وأنّهم خلفاء النبي ﷺ وأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام(٣) وأنّ مجاري الأُمور والأحكام بيد العلماء(٤). وما ورد من ثبوت منصب القضاء للفقيه على ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة وغيرها، والظاهر أنّ الولاية للأُمور المشار إليها من شؤون ثبوت منصب القضاء، وكان المتصدّي لها القضاة، كما يفصح بذلك بعض الروايات كصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «مات رجل من أصحابنا ولم يوص فرفع أمره إلى قاضي الكوفة فصيّر عبدالحميد القيّم بماله، وكان الرجل خلّف ورثة صغاراً ومتاعاً، فباع عبدالحميد المتاع فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه

---

١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٢) المصدر المتقدم: ٧٨، الباب ٨، الحديث ٢.

٣) انظر وسائل الشيعة ٣: ٢٨٣، الباب ٨٨ من أبواب الدفن، الحديث الأول.

٤) بحار الأنوار ١٠٠: ٨٠.

. . . .

عن بيعهنّ إذ لم يكن الميّت صيّر إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي لأنهنّ فروج، قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام [إلى أن قال عليه السلام]: إذا كان القيّم به مثلك ومثل عبدالحميد فلا بأس»[1].

أقول: قد تعرّضنا للأخبار الواردة في كون العلماء ورثة الأنبياء ونحوها في بحث ولاية الفقيه في «إرشاد الطالب»[2]، وذكرنا أنّه لا يتمّ الاستناد إلى شيء منها في الالتزام بثبوت ولاية النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام للفقيه العادل بلا فرق بين زمان الحضور وزمان الغيبة، وأنّ غاية ما يستفاد منها أنّ ما على الانبياء في أمر تبليغ الدين وإرشاد الناس وهدايتهم من بعدهم على العلماء، وأمّا الولاية الثابتة للنبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام من كون أمره الولائيّ واجب الاتّباع حيث إنّهم عليهم السلام قوم فرض اللّه طاعتهم فلم تثبت ذلك للفقيه فضلاً عن الولاية على التصرف، ويشهد لذلك إطلاق تلك الأخبار وشمولها حتى لزمان الأئمّة عليهم السلام، وغاية ما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة نفوذ قضاء الفقيه وفصل خصومته وأنّ له ولاية القضاء بالنصب العامّ ولم يظهر منهما أو من غيرهما إعطاء الولاية في أموال القصّر والأوقاف مع عدم القيّم والمتولّي للفقيه. والتوقيع المتقدّم وإن كان ظاهراً في غير ذلك إلّا أنّ السند فيه غير تامّ، ووقوع بعض التصرّفات من المنصوبين للقضاء من قبل ولاة الجور وإن لا يقبل الإنكار، إلّا أنّه لم يثبت إعطاء الولاية لهم من قبلهم لدخولها في منصب القضاء، بل من المحتمل أنّها كانت منصباً زائداً كان يعطى لهم، وعلى تقديره فتلك كانت في المنصوب بنصب خاصّ لا ما إذا كان بالنصب العامّ.

---

١) وسائل الشيعة ١٧:٣٦٣، الباب ١٦ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

٢) إرشاد الطالب ٣:٢٦ فما بعد.

. . . .

وعلى الجملة بما أنّ هذه الولاية مخالفة للأصل فلابدّ من الاقتصار على مورد اليقين، وهو ما إذا كان المتصرّف في تلك الأُمور الفقيه ولو بغير المباشرة من التوكيل والإجازة لمن يقوم بها، ولكن لا تعتبر الأعلميّة في المجيز ومن يرجع إليه في التوكيل والإذن أو النصب على ما مرّ؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون جميع الأُمور الحسبيّة في جميع أرجاء العالم بيد شخص واحد.

نعم في الأمر الذي يريد الشخص التصدّي له إن كان من الأُمور المهمّة جدّاً كحفظ نظام البلاد وترتيب أُمور نظمها والمحافظة على أمنها وتهيئة الاستعدادات اللازمة للدفاع عنها ومنع نشر الفساد وأقامة مراكزه فيها فلا يبعد اعتبار إجازة الأعلم وأنّ له إجازة التصدّي للغير إذا كان الغير أهلاً له، وأنّ عليه الامتناع عن الإجازة إذا لم يحرز الأهليّة فيمن يستجيزه.

هذا بالإضافة إلى الأُمور الحسبيّة، وأمّا بالإضافة إلى القضاء فلا يعتبر فيه الأعلميّة كما هو مقتضى الإطلاق في مقبولة عمر بن حنظلة، وإطلاق معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم حيث ورد في الأُولى: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا»[1] وفي الثانية: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا»[2] والشيء وإن كان نكرة يعمّ الشيء اليسير إلّا أنّه قد تقدّم أنّه بالإضافة إلى علم قضايا الأئمة عليهم السلام فلا ينافي كثرته في نفسه. وعلى تقدير الإغماض يقيّد بما ورد في المقبولة: «نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا».

---

١) وسائل الشيعة ١: ٣٤، الباب ٢ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ١٢.

٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

. . . .

وما ورد في المقبولة من فرض العلم بالمخالفة في القضاء والأمر بالرجوع إلى الأعدل والأفقه لا يعمّ فرض عدم العلم بالمخالفة مع فرض الشبهة فيه حكميّة كما هو مقتضى اختلاف الفقيهين في حديثهم عليهم السلام، وأمّا ما في العهد المعروف إلى مالك الاشتر: «اختر للقضاء أفضل رعيّتك»[1] فهو وإن كان معتبراً من حيث السند حيث إنّ الشيخ قدس سره ذكر له طريقاً معتبراً، وعدم الإشارة إلى الاختلاف في متن العهد، وأنّه يروى بالطريق المعتبر العهد المعروف دليل على عدم الخلاف في متنه، إلّا أنه لا دلالة له على أنّ وظيفة المترافعين المراجعة في القضاء إلى الأفضل، بل غاية ما يستفاد منه هو أنّ على الوالي الذي عليه تعيين القاضي للبلد بالنصب الخاصّ أن يعيّن الأفضل، والكلام في المقام في الرجوع إلى القاضي المنصوب بنصب عامّ.

ثمّ إنّه قد يعدّ من الأُمور الحسبيّة التي يرجع في التصرف فيها إلى الفقيه السهم المبارك للإمام من الخمس، أو أنّه وإن لم يكن من تلك الأُمور إلّا أنّه إذن الفقيه معتبر في التصرّف فيه في زمان الغيبة وعدم حضور الإمام عليه السلام.

وينبغي في المقام الكلام في سهم الإمام عليه السلام من الخمس أوّلاً، والتكلّم في أنّه كيف يتصرّف فيه زمان الغيبة، فنقول المشهور بين أصحابنا أنّ الخمس يقسّم على ستّة أسهم ثلاثة منها للّٰه ولرسوله والإمام عليه السلام فإنّ ما كان للّٰه بملكيّة اعتباريّة يصل النبيّ صلى الله عليه وآله وما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله وصولاً وأصالة يصل إلى الإمام عليه السلام، فيكون نصف الخمس ملك الإمام بعنوان أنّه الإمام المنصوب بعد النبيّ بحسب العصور والأزمنة، وثلاثة أسهم منه للأيتام والمساكين وابناء السبيل ممن ينتسب إلى هاشم بالأُبوّة،

---

١) نهج البلاغة: من كتاب له عليه السلام كتبه للأشتر النخعي، الكتاب رقم (٥٣).

. . . .

ولزوم اعتبار الخمس ستة أسهم كما ذكرنا هو المشهور بين الأصحاب واستظهر ذلك من ظاهر الآية المباركة: **﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾**[1]، مضافاً إلى دلالة بعض الروايات.

وربّما ينسب الخلاف إلى ابن الجنيد وأنّه قال: السهام في الخمس خمسة، بحذف سهم اللّه، وعن «المدارك» الميل إليه، وقد تعرّضنا لذلك في بحث قسمة الخمس من مباحث كتاب الخمس، وبيّنا أنّ نصف الخمس يعني سهم اللّه وسهم الرسول وذي القربى المعبر عنه بسهم الإمام عليه السلام يصل إلى الإمام عليه السلام، وأنّ نصفه الآخر يعني سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل المعبّر عنه بسهم السادات يصرف ويعطى الهاشميّ منهم أي من ينتسب إلى هاشم من جهة الأب، وفي موثقة زرارة عن أبي عبداللّه عليه السلام: «لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطّلبي إلى صدقة، إنّ اللّه جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم»[2]، ونحوها غيرها. ومن الظاهر أنّ المجعول لهم في الكتاب ما في آية الخمس.

والمحكيّ عن ابن الجنيد أنّ السهام في الخمس خمسة، بحذف سهم اللّه تعالى، وعن «المدارك» الميل إليه لصحيحة ربعي بن عبداللّه بن الجارود عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له ثمّ يقسم ما بقي خمسة أخماس ويأخذ خمسه ثمّ يقسم أربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثمّ قسّم الخمس الذي أخذه خمسة أخماس يأخذ خمس اللّه عزّ وجلّ

---

١) سورة الأنفال: الآية ٤١.

٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٧٦ ـ ٢٧٧، الباب ٣٣ من أبواب المستحقين للزكاة، وفيه حديث واحد.

. . . .

لنفسه ثمّ يقسم الأربعة أخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل يعطي كلّ واحد منهم حقّاً وكذلك الإمام يأخذ كما أخذ الرسول»[١].

وفيه أنّ مدلولها اكتفاء رسول اللّه ﷺ بسهم اللّه سبحانه وأنّه كان يترك سهمه، وحيث إنّ سهم النبيّ ﷺ ملكه فله وضعه كيف ما شاء، فلا دلالة لها على أنّ فعله ﷺ كان واجباً عليه، وما في ذيلها: وكذلك الإمام أخذ كما أخذ الرسول، لم يكن بياناً للحكم الواجب على الإمام عليه السلام في الخمس فضلاً عن صفو المال من المغنم.

وعلى الجملة ففي الآية المباركة ولو بملاحظة الروايات الواردة في قسمة الخمس ظهور ودلالة على كون الخمس على ستّة أسهم، وورد في روايات منها صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام : «أنّ ما كان للّه وللرسول يصل إلى الإمام عليه السلام حيث سئل عليه السلام عن قول اللّه عز وجلّ: **﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ للّه خمسه وللرسول ولذي القربى﴾** فقيل له: فما كان للّه فلمن هو؟ فقال: «لرسول اللّه ﷺ وما كان لرسول اللّه فهو للإمام»[٢] كما أنّ المراد بذي القربى في الآية الأئمة عليهم السلام كما يظهر ذلك من غير واحدة من الروايات، وهذه السهام الثلاثة بعد النبيّ ﷺ للإمام من بعده وللإمام من بعد الإمام، وفي مرسلة حماد بن عيسى عن العبد الصالح عليه السلام في حديث طويل قال: «وله [يعني للإمام] نصف الخمس كملاً، ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته، فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم يقسّم بينهم على الكتاب

---

١) المصدر السابق: ٥١٠، الباب الأول من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٣.

٢) المصدر السابق: ٥١٢، الحديث ٦.

. . . .

والسنة ما يستغنون به في سنّتهم»[1] وقد تقدّم في موثقة زرارة: «لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطّلبي إلى صدقة، إن اللّه جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم».

ثمّ إنّه لا ينبغي التأمّل في جواز تصدّي مالك المال لدفع نصف الخمس يعني سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل إليهم زمان عدم حضور الإمام وعدم التمكّن من إيصال هذه السهام الثلاثة إليه ـ بناءً على ما ذكرنا من عدم ثبوت الدليل على الولاية العامّة للفقيه العادل ونيابتهم عن الإمام عليه السلام بالنيابة العامّة ـ فإنّ مقتضى الآية المباركة والروايات المشار إليها أنّ نصف الخمس إنّما جعل لسدّ حوائج اليتامى والمساكين وأبناء السبيل من السادات، كما يشهد لذلك صحيحة زرارة عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «إنّه لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطّلبي إلى صدقة، إنّ اللّه جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم، ثمّ قال: إنّ الرجل إذا لم يجد شيئاً حلّت له الميتة، والصدقة لا تحلّ لأحد منهم إلّا أن لا يجد شيئاً ويكون ممّن يحلّ له الميتة»[2].

وهذه الصحيحة ومثلها بضميمة ما تقدّم من كون السهام الثلاثة للإمام عليه السلام تدلّ على قسمة الخمس على ستة أقسام وأنّ سهم السادة تعويض عن الزكاة التي يكون فيها للمالك أكثر المال وله الولاية على إخراجها؛ ولأنّ الشركة في كلّ من الزكاة والخمس بحسب الماليّة، لا من قبيل الإشاعة في العين حتى لا يجوز لأحد الشريكين ولو كان سهمه أكثر التصرّف في بعض المال بلا إذن شريكه، فإنّ الشركة

---

١) الكافي ١: ٦١٩، الباب ١٨٦، الحديث ٤.

٢) مرّ تخريجه قبل قليل.

. . . .

في العين بحسب الماليّة مقتضاها إخراج الزكاة والخمس من العين أو من قيمتها، ويجوز التصرّف في المال بعد إخراج سهم الغير ولو بالقيمة ـ ولو قلنا بأنّ تعلّق الخمس أو الزكاة بالمال بنحو الكلّي في المعيّن جاز التصرّف ولو قبل الإخراج ـ كما يدلّ على ذلك صحيحة محمد بن خالد البرقي قال: «كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام هل يجوز أن أخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب، دراهم بقيمة ما يسوى؟ أم لا يجوز إلّا أن يخرج من كلّ شيء ما فيه؟ فأجاب أيّما تيسّر يخرج»[1].

وعلى الجملة مقتضى الإشاعة في ماليّة العين كما في إرث الزوجة من البناء دفع القيمة، وأنّه إذا كان من بيده المال الذي فيه حقّ من سهم الغير بنحو الإشاعة في الماليّة يجوز أن يدفع سهمه بالقيمة.

والحاصل إذا كان مدلول الآية المباركة ولو بملاحظة الروايات الواردة في تفسيرها وملاحظة صحيحة زرارة المتقدّمة أنّ نصف الخمس ولو بالقيمة سهم السادات الكرام، يجب على الذي أكثر المال له إيصال هذا السهم إليهم.

وما دلّ على ولاية الإمام عليه السلام على ذلك السهم ووجوب إيصاله إلى الإمام عليه السلام كصحيحة حفص البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»[2]. وفي صحيحة علي بن مهزيار قال: «قال أبو علي بن راشد قلت له: أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك فأعلمت مواليك بذلك، فقال لي بعضهم: وأيّ

---

١) وسائل الشيعة ٩: ١٦٧، الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث الأول.

٢) المصدر السابق: ٤٨٧ ـ ٤٨٨، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

. . . .

شيء حقّه؟ فلم أدر ما أجيبه، فقال: يجب عليهم الخمس»[1] الحديث، غاية ما يستفاد منه إيصال سهم السادات أيضاً إلى الإمام عليه السلام ولو مع التمكّن من الإيصال إلى وكلائهم، وأمّا مع عدم إمكانه وانتهاء أمر الوكالة كما في زمان الغيبة الكبرى يكون مقتضى الآية المباركة بضميمة مثل صحيحة زرارة المتقدّمة إيصال المالك ودفعه سهمهم إليهم، ولا ننكر أنّ الدفع إليهم بالاستيذان ممّن يلزم إيصال سهم الإمام إليه زمان الغيبة ـ على ما نذكر ـ أحوط، وأمّا بالإضافة إلى سهم الإمام عليه السلام فلا يجري فيه حكم المال المجهول مالكه، نظير مال الغير الذي بيد الإنسان ولا يمكن إيصاله إليه لجهالة مكانه وعدم إمكان إحرازه، حيث إنّ جهة صرف المال معلوم في الجملة كغيره من المال المجهول مالكه مع العلم بجهة صرفه الذي عيّنه ذلك المالك.

ويبقى في البين دعوى الجزم بأنّ الإمام عليه السلام راض وصادر منه الإذن في التصرّف في ذلك السهم في أمور، من ترويج أحكام الشريعة وتثبيت أمر المذهب ونشره حتّى في الأجيال الآتية من المؤمنين بتربية علماء الدين والمذهب وتبيين معتقدات الشيعة وطريق عرفانهم حجج اللّه بعد نبيّهم وإيصال وإبقاء آثار أهل البيت وإنقاذ المضطرّين ورفع اضطرارهم وابتلاءاتهم إلى غير ذلك من المهمات التي ترجع كلّها إلى أمر ترويج الدين والمذهب ونشره في الأجيال والبلاد والقرى وإنقاذ المضطرّين من المؤمنين بقضاء حوائجهم الضروريّة، وحيث إنّ المتصرّف في السهم المبارك غير مالك بل هو ملك الإمام عليه السلام ولو بعنوان الإمامة فاللازم أن يكون المتصرّف من يعلم برضاء الإمام عليه في تصرّفه على ما ذكر، والمتيقّن هو الذي

---

١) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

. . . .

يرجع إليه في أخذ الفتوى لاحتمال دخالته في الرضا بالتصرّف، حيث إنّ إيصال السهم المبارك إلى يد وكلائه الثقات ورعاية نظره في التصرّف يوجب عزّ المذهب ويعرف المذهب بعظمة هؤلاء الرجال كما يعرف كلّ من الأقوام برئيسهم، وإذا احتمل دخالة هذا الأمر في رضاء الإمام عليه السلام فلا يجوز التصرّف فيه بطريق آخر؛ لأنّ القاعدة الأوّليّة عدم جواز التصرّف في مال الغير، ولا يجري هذا بالإضافة إلى سهم السادة الكرام؛ لما ذكرنا من ثبوت الإطلاق في وجوب إخراجه ودفعه وعدم ثبوت التقييد لها بالدفع إلى الامام عليه السلام إلّا بمقدار إمكان الإيصال إليه عليه السلام.

هذا كلّه على تقدير ثبوت الخمس والتكليف بالأداء كما هو ظاهر الآية المباركة والروايات الواردة في السؤال عن الخمس والمعادن والكنز والغوص وأرباح التجارات والصناعات من فاضل المؤنة، ولكن ربّما يتوهّم أو يستظهر من بعض الروايات تحليل الخمس أو السهم المبارك للشيعة من ناحية الأئمة عليهم السلام، فلا يكون للمؤمن تكليف بالإضافة إلى الخمس أو السهم المبارك كصحيحة أبي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام علي بن أبي طالب: «هلك الناس في بطونهم وفروجهم، لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ»[1] وصحيحة ضريس الكناسي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أتدري من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لا أدري، فقال: من قبل خمسنا أهل البيت، إلّا لشيعتنا الأطيبين، فإنه محلّل لهم ولميلادهم[2]. ومعتبرة يونس بن يعقوب، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمّاطين فقال: جعلت فداك تقع

---

١) وسائل الشيعة ٩:٥٤٣، الباب ٤ من أبواب الانفال، الحديث الأول.

٢) المصدر السابق: ٥٤٤، الحديث ٣.

. . . .

في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت وإنّا عن ذلك مقصّرون، فقال أبو عبدالله عليه السلام: ما انصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم»[١]، ومعتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رجل وأنا حاضر حلّل لي الفروج، ففزع أبو عبدالله عليه السلام فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنّما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوّجها أو ميراثاً يصيبه أو تجارة أو شيئاً أعطيه، فقال: هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب والميّت منهم والحيّ وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو حلال، أمّا واللّه لا يحلّ إلّا لمن أحللنا له»[٢] الحديث، وفي مقابل ذلك روايات تدلّ على إيصال الخمس وحقّ الإمام عليه السلام إليه وجملة من الروايات في صورة كون المال للشيعة كصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»[٣]، وما في صحيحة علي بن مهزيار بعد عدّ ما يجب فيه في كلّ عامّ من الخمس كتب عليه السلام: «فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصله إلى وكيلي»[٤].

وعلى الجملة قضية وكلاء الأئمة عليهم السلام وأنّهم كانوا يأخذون الحقوق للإمام عليه السلام وكان عمدتها الخمس من الواضحات، وشيء من ذلك لا يجتمع مع الأمر بالتحليل المتوهّم من الروايات المتقدّمة، بل أمر الإمام عليه السلام مواليه بإيصال الخمس إلى وكيله أو دفعه إليه، كما هو ظاهر صحيحة علي بن مهزيار، وأنّ ما يصل إليه في كلّ عام

---

١) المصدر السابق: ٥٤٥، الحديث ٦.

٢) المصدر السابق: ٥٤٤، الحديث ٤.

٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٧ ـ ٤٨٨، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

٤) المصدر السابق: ٥٠١ ـ ٥٠٢، الباب ٨، الحديث ٥.

. . . .

بعنوان الربح والفائدة أو سائر العناوين الراجعة إلى الدخول في عنوان الفائدة هو المراد من الغنيمة.

وأمّا أخبار التحليل فهي ناظرة إلى تحليل ما يؤخذ من الناس وقد تعلّق الخمس به في أيديهم ثمّ يصل إلى الشيعة منهم فإنّه مورد التحليل، بل ظاهر بعضها عدم اختصاص التحليل بوصول ما فيه الخمس ممن لا يعتقد به، بل يعمّ ما يصل المال المتعلّق به الخمس ممن لا يدفعه كما هو الحال بالإضافة إلى معتبرة أبي خديجة، وما ورد ما ظاهره عدم حلّ الخمس فيما كان متعلّقاً به في الأيدي السابقة على تقدير تماميّة السند كرواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذّره الله، اشترى ما لا يحلّ له»[1] يحمل على شراء غير الشيعة.

بقي أمر وهو أنّه قد ورد في صحيحة علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام من رجل يسأله أن يجعله في حلّ من مأكله ومشربه من الخمس، فكتب بخطه: «من أعوزه شيء من حقّي فهو في حلّ»[2] وظاهرها بإطلاقها يعمّ ما إذا كان حقّه عليه السلام قد انتقل إليه بالشراء ونحوه أو تعلّق حقّه عليه السلام بالمال في يده فتحمل على الصورة الأولى، ومع الإغماض عن ذلك فللإمام عليه السلام الإغماض عن الخمس في حقّ شخص أو جماعة واقعين في الحرج، كما يشهد لذلك صحيحة علي بن مهزيار حيث أوجب الإمام عليه السلام في سنة الكتابة بعض الخمس وأغمض عن بعض آخر.

---

١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٠، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

٢) المصدر السابق: ٥٤٣، الباب ٤، الحديث ٢.

(مسألة ٦٩) إذا تبدّل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلّدين أم لا؟ فيه[١] تفصيل: فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفة فالأحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوّة.

---

[١] القائل بوجوب الإعلام عند تبدّل رأي المجتهد إمّا أن يستند إلى عدم جواز التسبيب إلى خلاف الوظيفة الواقعيّة، وأنّ فتوى المجتهد سابقاً مع عدم إعلامه بتبدّل فتواه تسبيب، فعليه أن يفصّل بين أن تكون فتواه السابقة مطابقة للاحتياط أو مخالفة له، فلا يجب الإعلام بالعدول في الأوّل دون الثاني، كما إذا كانت فتواه حرمة العصير بعد غليانه وذهاب ثلثيه بغير النار ثمّ تبدّل رأيه إلى حلية العصير بعد غليانه وذهاب ثلثيه ولو بغير النار، فإنّ فتواه سابقاً بالحرمة كانت بحسب ما استفاده من مدارك الأحكام فلم يكن في إظهاره في السابق محذور، وعدم إعلامه بعد تبدّل رأيه ليس فيه أيّ تسبيب إلى مخالفة التكليف الإلزاميّ من ترك الواجب أو الحرام، غاية الأمر أنّ مقلّديه يتركون العصير الذي ذهب ثلثاه بغير النار بعد غليانه بالبناء على حرمته، وهذا البناء منهم لا يتضمّن أيّ محذور لهم لإحرازهم بوجه معتبر حرمته بفتواه السابق فلا تشريع، وكذا الحال إذا استند القائل بوجوب الإعلام إلى آية النفر حيث يجب على الفقيه في الدين إنذار قومه، والإبلاغ بالحليّة والطهارة ونحوهما لا يدخل في عنوان الإنذار.

نعم إذا كانت فتواه السابقة على خلاف التكليف الإلزاميّ ثمّ تبدّل رأيه إلى التكليف الإلزاميّ أو ما يلزم التكليف الإلزامي يكون مقتضى وجوب الإنذار إعلامه، وكذا مقتضى عدم جواز التسبيب إلى مخالفة التكليف الإلزاميّ.

ولكن لا يخفى أنّ المجتهد لم يكلّف العاميّ العمل بفتواه، بل هو من عنده أحرز أنّه يجوز له العمل بفتواه فيما إذا كانت فتواه السابقة غير إلزاميّة، والمفروض أنّ

(مسألة ٧٠) لا يجوز للمقلّد إجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكميّة[١] وأمّا في الشبهات الموضوعيّة فيجوز بعد أن قلّد مجتهده في حجيّتها، مثلاً: إذا شكّ في أنّ عرق الجنب من الحرام نجس أم لا، ليس له إجراء أصالة الطهارة، لكن في أنّ هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا، يجوز له إجراؤها بعد أن قلّد المجتهد في جواز الإجراء.

المجتهد لم يقصّر في فتواه السابقة، بل فحص المقدار اللازم من الفحص وأفتى بحلّية عمل وجوازه، والعاميّ أيضاً أحرز من عنده أنّه يجوز العمل بفتواه، لإحرازه الأُمور المعتبرة فيه الموضوع لجواز العمل بفتواه.

نعم إذا سأل أحد المجتهد واشتبه وأفتى له بخلاف فتواه من الإلزام فعليه أن ينبّه السائل إذا أمكن، نظير ما ذكرنا في اشتباه الناقل في نقل فتوى المجتهد، وهذا غير مسألة التبدّل، وأمّا بالإضافة إلى الإنذار فاللازم أن يجعل فتواه اللاحقة إذا كانت إلزاميّة في معرض الوصول، لا إعلام الذين أخذوا منه فتواه السابقة واستمرّوا في العمل على طبقها بمقتضى الاستصحاب في عدم عدوله وبقائه على فتواه.

[١] والوجه في ذلك أنّ كلّاً من أصالة البراءة والطهارة والاستصحاب جريانها عند الشكّ في الشبهات الحكميّة مشروطة بالفحص عن مدارك الأحكام والتكاليف وعدم الظفر بالدليل على الحكم والتكليف في موارد إجرائها، وبما أنّ العاميّ لا يتمكّن من هذا الفحص وإحراز عدم الدليل على التكليف والحكم الواقعيّ في الوقايع فلا يتمّ في حقّه الموضوع لاعتبار تلك الأُصول.

وبتعبير آخر الأخبار الواردة في وجوب تعلّم التكاليف والأحكام في الوقايع حيث إنّ مدلولها إسقاط عذريّة الجهل بالتكاليف في موارد تمكّن المكلّف من الوصول إلى تلك التكاليف ولو بطريق معتبر، فلا يكون للعاميّ سبيل إلى إجراء تلك

(مسألة ٧١) المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده[١] وإن كان موثوقاً به في فتواه ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه، وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرّفاته في الأُمور العامّة، ولا ولاية له في الأوقاف والوصايا وأموال القصّر والغيّب.

الأُصول مع تمكّنه من الوصول إلى التكاليف في تلك الموارد بأخذ الفتوى من المجتهد الواجد للشرائط، وكما أنّ المجتهد ليس له إجراء تلك الأُصول قبل الفحص عن مدارك الأحكام، لسقوط جهله بالحكم والتكليف قبل الفحص عن تلك المدارك المعتبرة في حقّه، كذلك لا يجوز للعاميّ ولو كان فاضلاً يعلم باعتبار تلك الأُصول إجراؤها قبل الفحص عن فتاوى المجتهد الذي تعتبر فتاواه في الوقايع في حقّه علماً بالواقع.

وهذا بخلاف الشبهات الموضوعيّة الصرفة التي بيّناها سابقاً، فإنّ العاميّ يجوز له الرجوع فيها إلى تلك الأُصول عند الشكّ فيها خارجاً بعد أخذ الفتوى من المجتهد بعدم لزوم الفحص فيها، أو مع علمه بعدم لزوم الفحص فيها من جهة كونه فاضلاً قد اجتهد في جريان الأُصول العمليّة فيها من غير اشتراط الفحص، كما إذا شكّ في أنّ هذا الماء أو شيئاً آخر لاقى نجساً أم لا، فيبني على طهارته إلى أن يعلم نجاسته إلى غير ذلك.

[١] وذلك فإنّه مع عدم العدالة لا تكون فتواه معتبرة في حقّ العامي، لما تقدّم من أنّ المعتبر فتوى العادل لا ما يعمّ من يتحرّز عن الكذب خاصّة، وكذلك إذا لم يكن في المجتهد سائر الأوصاف المعتبرة في أخذ الفتوى منه.

نعم فتواه معتبرة في حقّه؛ لأنّها ممّا أخذها من مدارك الأحكام بطريق متعارف كسائر المجتهدين وإن لم يجز للعاميّ تقليده، وكذا الحال فيما إذا شكّ في عدالته

(مسألة ٧٢) الظنّ بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل، إلّا إذا كان حاصلاً[١] من ظاهر لفظه شفاهاً، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه في رسالته. والحاصل أنّ الظنّ ليس حجّة، إلّا إذا كان حاصلاً من ظواهر الألفاظ منه، أو من الناقل.

ولم تكن حالته السابقة العدالة، بلا فرق بين القول بأنّها ملكة أو الاستمرار والاستقامة في الدين؛ لأنّ كلّاً من العدالة والاستمرار على الاستقامة أمر حادث مسبوق بالعدم، ولا ينفذ أيضاً قضاؤه ولا تصرّفاته في الأُمور العامّة ولا يكون له ولاية في التصرّف في الأوقاف وأموال الغيّب والقصّر من باب الحسبة، على ما تقدّم الكلام في وجه جواز التصرّف فيها.

[١] قد تقدم في بحث الظواهر أنّ المعتبر هو ظهور الكلام الصادر عن الغير أو كلام الناقل عن الغير مع ثبوت اعتبار نقله، ولا يختلف بين أن يكون الكلام الصادر بالتلفظ أو بكتابته، فما لم يحرز بوجه معتبر قرينة على أنّ مراده على خلاف ظاهره يتّبع ظاهر كلامه ـ سواء حصل الظنّ بأن ظاهر كلامه مراده الجدّي أو لم يحصل ـ وإذا كان ظاهر كلامه في أمر ولم يظنّ المستمع بأنّ مراده الجدّي هو على طبق ذلك الظاهر فعمل على خلافه يؤاخذه المتكلّم بظاهر كلامه، واعتذاره بأنّي ما حصلت على الظنّ بالمراد أو كان ظنّي على إرادة خلاف الظهور غير مقبول عند العقلاء، وحيث إنّ الشارع لم يخترع في تفهيم مراداته طريقاً آخر غير ما عند العقلاء من الطريق يكون الأمر بالإضافة إلى ظهورات الخطابات الشرعيّة أيضاً كذلك، فالملاك في الاعتذار والاحتجاج هو ظهورات الخطابات والكلام الصادر عن المتكلّم مع عدم قرينة معتبرة على إرادة المتكلّم خلاف الظهور، وما في كلام الماتن ﷺ من الاستثناء بقوله: إلّا إذا كان حاصلاً من لفظه، مما يوحي إلى الذهن أنّ الاعتبار بنفس الظنّ الشخصيّ الناشئ من الظهور غير مراد قطعاً، ولعلّ مراده الظنّ النوعيّ الذي

. . . .

مرجعه إلى أصالة التطابق بين الظهور والمراد الجدّي حيث يكون هذا التطابق في نوعه ظنيّاً، والمراد من الظهور الذي يبنى على أنّ المراد الجدّي للمتكلّم على طبقه هو الظهور الاستعماليّ الذي لا من إحرازه ومع عدم القرينة على الخلاف يبنى على التطابق.

* * *

الفهرس